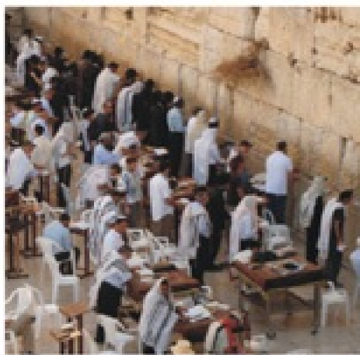
Sociologie
Antropologie

Nicu Gavriluţă

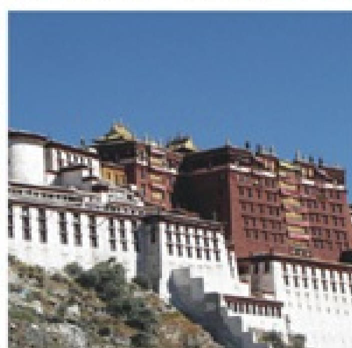
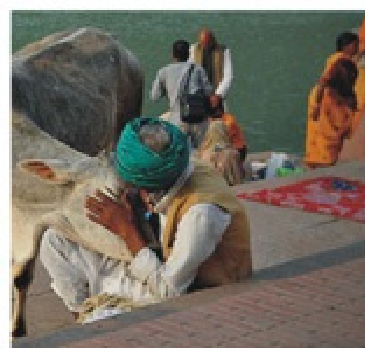
SOCIOLOGIA RELIGIILOR

Credinţe, ritualuri, ideologii







Collegium

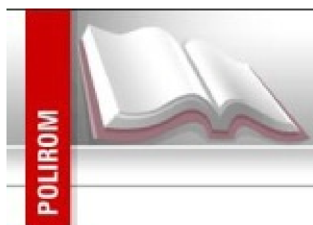
POLIROM

Nicu Gavriluţă

SOCIOLOGIA RELIGIILOR

Credinţe, ritualuri, ideologii

POLIROM
2013



www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506

Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1;

sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

ISBN ePub: 978-973-46-3308-1

ISBN PDF: 978-973-46-3309-8

ISBN print: 978-973-46-3239-8

Coperta: Radu Răileanu


elefant.ro

NICU GAVRILUŢĂ (n. 1963), sociolog, antropolog şi eseist. Profesor universitar doctor şi decan al Facultăţii de Filosofie şi Ştiinţe Social-Politice din cadrul Universităţii „Al.I. Cuza” din Iaşi. Din 2007 este conducător de doctorat în domeniul sociologiei. Este director de programe al Societăţii Academice de Cercetare a Religiilor şi Ideologiilor (SACRI) şi preşedinte al Societăţii Sociologilor din România. Volume de autor: *Imaginarul social al tranziţiei româneşti. Simboluri, fantasme, reprezentări* (2001), *Fractalii şi timpul social* (2003), *Hermeneutica simbolismului religios. Studii şi eseuri* (2003), *Mişcări religioase orientale. O perspectivă socioantropologică asupra globalizării practicilor yoga* (2006), *România în starea Bardo. Publicistică şi dialoguri culturale* (2006) şi *Mama proştilor e mereu gravidă. Sociologia patologiilor cotidiene* (2010). La Editura Polirom au apărut *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului* (1998), *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale* (2000), *Antropologie socială şi culturală* (2009) şi *Sociologia sportului. Teorii, metode, aplicaţii* (în colab., 2010).

În memoria prietenului meu Basile,

un prea tânăr călător în lumea de dincolo

„Să te înșeli crezând că religia (…) este adevărată nu înseamnă o mare pierdere; dar ce tristețe să te înșeli crezând că este falsă!”

Blaise Pascal

Cuvânt-înainte

În România actuală există foarte puține lucrări de sociologia religiilor semnate de autori români. Majoritatea au apărut la edituri mici, cu distribuție modestă. Din fericire, există și excepții notabile. Autorii sunt, în general, sociologi din generații diferite sau absolvenți de științe socioumane reprofilați pe cercetarea și predarea științei religiilor, mai exact a istoriei și sociologiei religiilor. Cunosc unele dintre aceste lucrări românești și am avut foarte multe de învățat din ele. Le mulțumesc colegilor și pe această cale. Sper ca în viitorul apropiat numărul autorilor români care vor publica lucrări de sociologia religiilor să crească.

Aşadar, deocamdată această lucrare acoperă o lacună importantă din literatura de specialitate românească dedicată sociologiei religiilor. Noutatea metodologică rezidă în aplicarea teoriei binaro-fractalice a lui Ioan Petru Culianu în tratarea unor subiecte religioase clasice şi actuale, cum ar fi fundamentalismul religios, de exemplu. Propun și alte interpretări, idei, analize și comparații specifice sociologiei religiilor, pe care cititorul le va descoperi singur în paginile cărții.

Perspectiva de analiză și interpretare a fenomenului religios în diferitele sale ipostaze este una predominant sociologică. Lucrarea conține și importante concepte, idei și teorii ce aparțin istoriei religiilor. Din punctul meu de vedere, aceste elemente de istoria religiilor formează *baza* cunoașterii în domeniul ştiinței religiilor. Așa cum sociologia generală oferă date fundamentale absolut necesare în studierea sociologiilor de ramură, la fel istoria religiilor pune la dispoziția sociologului, antropologului, psihologului sau filosofului ce se ocupă de religiile lumii alfabetul necesar studierii științifice a fenomenului religios. Acest alfabet al științei religiilor este, din nefericire, insuficient cunoscut și predat în universitățile românești. Tocmai de aceea am păstrat în carte informații și interpretări necesare minime ce aparțin strict istoriei religiilor. Iată un exemplu drept argument.

Nu poți invoca sociologic perpectiva islamică asupra maternității adoptive, căsătoriei, divorțului, portului vălului, jihadului sau fundamentalismului religios dacă nu cunoști nimic despre Coran și cei cinci stâlpi ai islamului. Or, Coranul și stâlpii de bază ai islamului sunt prezentați de obicei de un istoric al religiilor. În realitate, perspectivele de analiză științifică interacționează fără a-și pierde specificitatea. Am încercat să păstrez în carte un dozaj optim și necesar între istoria și sociologia religiilor, pentru o mai corectă și profundă înțelegere a fenomenului religios.

Cartea este scrisă clar, obiectiv, într-un limbaj sociologic accesibil şi se adresează elevilor, studenţilor în sociologie, masteranzilor și (post)doctoranzilor în ştiinţele socioumane, specialiştilor în cercetarea religiilor şi publicului larg cultivat. În urma unei experienţe de peste douăzeci de ani de predare la Universitatea „Al.I. Cuza” din Iaşi a cursului de „Istoria şi sociologia religiilor”, am selectat în acest volum temele de real interes pentru studenţi şi specialiştii în sociologia religiilor.

Ele se referă, în prima parte a cărții, la analiza religiei din perspectiva sociologilor clasici. Dincolo de orice mode culturale, cărțile lor rămân de referință. Evident, temele cercetate de sociologii clasici se cer actualizate în baza unor analize și interpretări noi, actuale. Am încercat să evidenţiez specificul cercetării sociologice a religiilor de către clasici prin raportare la interpretările antropologice, etnologice și filologice date fenomenului religios.

Totuși, nucleul forte al cărții îl reprezintă *marile religii ale lumii contemporane*: iudaismul, creștinismul (cu principalele lui confesiuni), islamul, hinduismul, budismul, șintoismul etc. De ce? Pentru că există o „foame” permanentă a studenților pentru această temă. M-am convins timp de peste douăzeci de ani, punându-i să aleagă tema favorită din programa analitică a cursului. Ei bine, generații și generații de studenți alegeau marile religii ale lumii contemporane, ca și cum s-ar fi vorbit între ei.

Am lăsat multe subiecte deoparte în această carte. Ele vor face (probabil) obiectul altei lucrări. Însă temele de sociologie a religiilor aproape insolite, în orice caz „exotice” și puțin discutate, nu puteau lipsi. Mă gândesc la societățile secrete și Noile Mișcări Religioase, la yoga,

magie, șamanism și satanism. Primele trei sunt prezentate selectiv. Fiecare temă în parte merită reluată, nuanțată și aprofundată. Numai că, într-o lucrare cu caracter general şi cuprinzător, ele nu sunt pe deplin tratate și analizate.

Am prezentat la finalul acestei cărți trei teme de sociologie a religiilor pe care le coordonez și în tezele unor doctoranzi de-ai mei: toleranța religioasă, secularizarea și fundamentalismul religios.

Sociologia religiilor se subintitulează *Credințe, ritualuri, ideologii*. Am folosit termenii *credințe* și *ritualuri* în sensul dat de sociologul Émile Durkheim. Astfel, *credințele* sunt „stări de opinie constând în reprezentări”[1], iar *ritualurile* se cer înțelese ca „modalități de acțiune determinate”[2]. Ideologiile invocate în volum au în atenție interpretarea eronată și transpunerea în viața politică a unor idei și credințe din marile texte revelate ale religiilor lumii.

Le multumesc mult studenților mei pentru admirabilele și rodnicele noastre întâlniri. De asemenea, le mulţumesc celor două prezenţe feminine din viața mea (soția și fiica), fără de care n-aș fi avut puterea și curajul de a duce acum acest proiect la bun sfârșit. Mulţumesc în mod special Editurii Polirom pentru încredere, sprijin, coordonare și pentru exemplara răbdare pe care a avut-o cu un mai vechi autor confiscat actualmente de solicitante servituți administrative, didactice și de cercetare.

Autorul

1. Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, prefață de Gilles Ferréol, Editura Polirom, Iași, 1995, p. 45.

2. *Ibidem.*

Capitolul I

Teorii sociologice clasice specifice cercetării fenomenului religios

I.1. Apariţia sociologiei religiilor

Aşa cum scria Jean-Paul Willaime, apariţia în Europa a sociologiei ca ştiinţă este legată de condiția și viitorul marilor religii ale lumii contemporane, în contextul multiculturalității occidentale. Prin urmare, sociologia este o disciplină eminamente occidentală axată în principal pe explicaţia relaţiilor dintre religie, societate şi (post)modernitate[1].

Analizele întemeietorilor sociologiei, dar şi cele ale unor reprezentanţi clasici ai sociologiei religiilor – Émile Durkheim, Max Weber, Alexis de Tocqueville, Georg Simmel, Roger Bastide etc. – sunt, multe dintre ele, legate de (post)modernitate şi de criza acesteia. În mod cu totul special se discută astăzi despre criza economică, socială, morală şi spirituală a societăţii. Această ultimă ipostază a crizei a dus la o înţelegere simplistă, uneori vulgarizatoare, a religiei. Un exemplu istoric semnificativ în acest sens îl constituie interpretarea iluministă a religiei.

Credem că un rol cu totul special în reabilitarea studiului științific, profund și autentic, al religiilor lumii l-a avut și Mircea Eliade. Acesta a dezavuat convingător în multe scrieri ale sale limitele acestor ideologizări și vulgarizări aplicate fenomenului religios. În termenii lui Eliade, religia – având drept centru sacrul – nu defineşte omul într-o etapă sau alta a vieţii sale. Nu apare într-un anumit moment istoric pentru ca, mai târziu, să dispară. Religia este consubstanţială condiţiei umane. Așadar, ea definește destinal omul ca ființă socială. Sociologic, accentul cercetării științifice a

religiei este pus pe efectele sociale ale credințelor, simbolurilor și ritualurilor religioase, pe formele de autoritate religioasă pe care religia le conţine, pe relaţia Biserică-Stat şi pe anumite consecinţe ale acestei relații.

Cu toate acestea, aşa cum demonstrează chiar sociologii, religia ca obiect de studiu ştiinţific are un caracter paradoxal: *există* şi *nu există* (în sensul că nu poate fi în totalitate cuantificată și cercetată în manieră clară, precisă, obiectivă). În termenii lui Émile Poulat, religia este un „obiect straniu, cu statut incert – mobil şi controversat –, care ne scapă încontinuu, la fel ca arta, dragostea, ego-ul şi conştiinţa”[2]. Deseori, faptul religios stă sub semnul paradoxului şi al nonsensului[3].

Totuşi, există o parte cuantificabilă a fenomenului religios. Ea este, de cele mai multe ori, obiectul de studiu al sociologiei religiilor. Este vorba de religie înţeleasă ca „un construct social”[4] şi ca un ansamblu de *procese sociale* care „au un rol fundamental în producerea, dezvoltarea şi răspândirea credinţelor şi practicilor religioase”[5]. Faptul acesta se reflectă și în opera unor clasici ai sociologiei religiilor.

I.2. Religia în viziunea sociologilor clasici[6]

I.2.1. Alexis de Tocqueville

În *Despre democraţie în America*, sociologul francez analizează importanţa religiei în formarea politicii şi democraţiei americane[7]. Tocqueville a contrazis ideea că o societate democratică modernă presupune în mod automat un crepuscul al religiei, o scădere a vitalităţii religioase specifice unui popor. Dimpotrivă, societatea americană a timpului său – şi nu numai – trăia o impresionantă viaţă religioasă[8]. Ea a avut și are o importanță majoră în viața cotidiană a cetățenilor americani. „În America, religia duce la cunoaştere; respectarea legilor divine conduce omul la libertate.”[9]

Ideile de bază ale religiei sunt esenţiale pentru viaţa socială. „Oamenii au, prin urmare, un interes comun în a-şi construi idei bine determinate referitoare la Dumnezeu, la sufletul lor, la datoriile lor generale faţă de

creator şi de semeni; căci orice îndoială în ceea ce priveşte aceste aspecte le-ar lăsa toate actele la voia întâmplării şi i-ar condamna oarecum la dezordine şi neputinţă.”[10] Această idee a lui Alexis de Tocqueville este astăzi de o incontestabilă actualitate. Ea explică într-o anumită măsură și succesul multiculturalismului și pluralismului religios din SUA. Tocqueville anticipează acest succes prin ideea lui referitoare la nevoia morală a cetățeanului american de a crede în ceva: „…important nu este ca toți cetățenii să profeseze o religie adevărată, ci ca ei să profeseze o religie”[11]. De aici și respectul față de religia Celuilalt.

Rolul social clasic al creștinismului în SUA este foarte clar precizat de sociologul francez. El „dirijează moravurile și, orânduind familia, contribuie la ordinea de stat”[12]. Interesantă este și importanța specială pe care Alexis de Tocqueville o acorda femeii americane. Incontestabil, SUA au fost și sunt un spațiu social al marilor tentații și ambiții de putere și îmbogățire. Or, religia „nu poate modera dorința fierbinte de îmbogățire pe care totul o stimulează, dar stăpânește sufletul femeii și femeia determină moravurile”[13]. Prin urmare, în baza unor legături matrimoniale puternice, soția are puterea și priceperea de a impune respectarea moravurilor și necesarul echilibru din viața de familie a fiecărui american. Evident, astăzi ideea lui Alexis de Tocqueville privind rolul social al femeii în respectarea moravurilor este parțial confirmată.

O altă idee a lui Tocqueville referitoare la importanța vieții private în explicarea atitudinii noastre publice și a comportamentului social mi se pare a fi de o mare importanță și acum.

> În Europa, aproape toate dezordinile din societate se nasc în căminul familial și nu departe de patul conjugal. Aici, bărbații disprețuiesc legăturile naturale și plăcerile permise, cultivând gustul pentru dezordine, pentru neliniștile inimii și instabilitatea dorințelor. Agitat de patimile tumultoase care i-au tulburat ades propria locuință, europeanul se supune cu greu puterii legislative a statului. Când părăsește agitația lumii politice, americanul se întoarce în sânul familiei unde reîntâlnește imaginea ordinii și a păcii. Aici, toate plăcerile sunt simple și naturale,

> bucuriile nevinovate și liniștite; și deoarece dobândește fericirea prin armonia vieții, el se obișnuiește fără efort să-și armonizeze atât opiniile, cât și gusturile. În timp ce europeanul încearcă să scape de necazurile domestice tulburând societatea, americanul extrage din căminul său dragostea pentru ordine pe care o extinde asupra treburilor statului.[14]

Această fecundă și subtilă relație stabilită de Tocqueville între viața privată și sfera publică se cere nuanțată. Nu putem generaliza pentru tot spațiul european originea crizelor sociale în viața privată, deși în unele cazuri această legătură se confirmă. Sunt necesare studii sociologice detaliate. Apoi, Europa de astăzi nu mai este Europa vremii lui Alexis de Tocqueville. Evident că nici nu putem idealiza paradisul conjugal american. Până la urmă, gândirea dihotomică (Europa *versus* America) pe care o practica cunoscutul sociolog francez este neconvingătoare, dar ideea condiționării vieții sociale de bucuriile sau dramele domestice ale vieții de familie este subtilă și merită verificată prin studii sociologice actuale.

Interesat în mod special de relația puterii politice cu autoritatea preoților catolici și cu religia creștină în genere, Tocqueville susținea că *religia* a fost „cea dintâi instituţie politică a Statelor Unite”[15]. De ce? Pentru că „dacă nu ea le dă gustul libertății, le ușurează în mod deosebit folosirea ei”[16]. Cunoscutul sociolog surprinde foarte bine dimensiunile religioase ale vieţii politice, fiind sensibil și la importanţa instrumentării religiei contra structurilor politice totalitare[17].

I.2.2. Émile Durkheim

I.2.2.1. Religie și magie. Asemănări și diferențe

În celebra sa carte, *Formele elementare ale vieţii religioase*, Émile Durkheim defineşte *religia* în funcţie de noţiunea de *sacru*: „Lucrurile sacre sunt acelea pe care interdicţiile le apără şi le izolează; lucrurile profane, acelea cărora li se aplică aceste interdicţii şi care trebuie să rămână departe de lucrurile sacre”[18]. La rândul lor, *credinţele religioase* ar fi anumite „…

reprezentări ce exprimă natura lucrurilor sacre şi raporturile pe care le stabilesc între ele sau cu lucrurile profane”[19]. În sfârşit, *ritualurile religioase* sunt: „…reguli de conduită care prescriu felul în care omul trebuie să se comporte cu lucrurile sacre”[20]. Toate aceste sensuri şi accepţiuni instituite de Durkheim continuă să fie de actualitate.

Foarte clară este și diferența pe care Durkheim o instituie între *religie* și *magie*. Deși au multe în comun (credințe, mituri, dogme, ceremonii, sacrificii, lustrații, rugăciuni, dansuri etc.), totuși religia este mai orientată spre speculație și mai bine fundamentată teoretic. Magia, dimpotrivă, conține „tehnici elaborate”[21]. Ambele rivalizează și concurează din punct de vedere istoric.

Or, ceea ce diferențiază religia de magie ar fi, în opinia lui Durkheim, în primul rând *generalitatea* credințelor religioase. În al doilea rând este vorba de capacitatea religiei de a oferi *o puternică unitate* grupului uman, comunității sau societății unde ea este prezentă. Pe baza acestei unități se constituie în religie și Biserica. „O societate ai cărei membri sunt uniți prin aceea că își reprezintă în mod similar lumea sacrului și raporturile ei cu lumea profană și prin faptul că ei traduc această reprezentare comună în practici identice, constituie ceea ce vom numi o Biserică.”[22] Ea însoțește în permanență religia, scrie Durkheim.

Magia nu are, în schimb, nimic comun cu apartenența la o Biserică. Deși are deseori un grad consistent de generalitate, credințele magice nu apropie și nu unesc oamenii între ei. Magia nu devine un important mijloc de construcție și reconstrucție identitară. Altfel spus, „nu există Biserică magică”[23].

Așadar, *religia* este o *realitate colectivă*, în sensul că face posibilă apartenența la ea a grupurilor de credincioşi. Prin aceasta se şi deosebeşte de *magie*: „O religie este un sistem unitar de credinţe şi practici referitoare la lucruri sacre, adică individualizate, izolate, interzise, credinţe şi practici ce-i reunesc într-o singură comunitate morală, numită Biserică, pe toţi aceia care aderă la ele”[24].

În viziunea sociologului francez, *originea religiei este socială.*

Societatea, prin coerciţia pe care o exercită, inspiră membrilor ei *dependenţă* şi *respect*. La limită, religia este societatea transfigurată, ipostaziată în absolut.

Funcţiile religiei, așa cum le prezintă Émile Durkheim, au în atenție, în principal, două aspecte:

a) capacitatea religiei de a integra social pe membrii unui grup, comunități sau societăți;

b) asigurarea ordinii sociale.

Ca orice teorie a înțelegerii și interpretării fenomenului religios și cea durkheimistă își are propriile limite. Ele se referă, printre altele, la următoarele elemente:

a) se eludează de către fiul rabinului Durkheim caracterul *revelat* al textelor sacre;

b) numind societatea drept sursă a religiei, E. Durkheim simplifică şi denaturează originea revelată a religiei;

c) a cercetat sociologic și a generalizat rezultatele pentru tipul de societate în care „gruparea socială (clanul) şi gruparea religioasă (religia totemică) sunt perfect suprapuse şi confundate”[25]. Dincolo de aceste limite, sociologia religiilor propusă de Durkheim continuă să fie actuală şi stimulativă pentru actualele cercetări sociologice ale faptului religios.

I.2.2.2. Sacrul în viziunea lui Émile Durkheim

O succintă şi clară analiză a sacrului în viziunea unor antropologi şi sociologi clasici (Durkheim, Mauss, Makarius, Girard, Lévi-Bruhl, Callois) o oferă Mario Pollo[26].

Cercetarea sociologică clasică a sacrului a pus un accent special pe ceea ce s-a numit *ambiguitatea sacrului*[27]. Émile Durkheim remarcă foarte bine acest fapt. Nu a fost singurul. Robertson Smith, de exemplu, este unul dintre sociologii foarte importanţi care a pus „în lumină ambiguitatea noţiunii de

sacru”[28].

Există o ambiguitate clară şi a *forţelor religioase*. În termenii lui Durkheim, avem forţe religioase „binefăcătoare, păstrătoare ale ordinii fizice şi morale, dătătoare de viaţă, de sănătate, distribuind toate calităţile respectate de oameni…”[29]. Exemplele sociologului francez sunt cele la modă în jurul anului 1917. Este vorba despre *principiul totemic*, cel care inspiră iubirea şi recunoştinţa.

Există însă şi „puterile rele şi impure, producătoare de dezordini, cauzatoare de moarte, boli, instigatoare la sacrilegii”[30]. Ele inspiră teamă şi groază. Sunt *forţele vrăjitorului*, cele care provin de la prezenţa unui cadavru sau din sângele impur. Concluzia lui Émile Durkheim este aceea că întreaga viaţă religioasă *se desfăşoară în limitele a ceea ce este* „pur şi impur, sfânt şi profan, divin şi diabolic”[31].

Numai că Durkheim cultivă *o logică binară* în descrierea lor. Consideră anumite realităţi religioase ca fiind sacre, pure, iar altele profane, impure. Unele sunt divine, altele diabolice. Un exemplu clasic din creştinism este cel al prezenţei diavolului.

> Creştinismul însuşi, oricât de înaltă ar fi ideea pe care şi-o face despre divinitate, a fost obligat să găsească un loc în mitologia sa pentru spiritul negativ. Satan reprezintă o piesă esenţială a sistemului creştin; or, dacă el este o fiinţă impură, nu este şi o fiinţă profană. Anti-zeul rămâne totuşi un zeu, inferior şi subordonat, este adevărat, totuşi dotat cu puteri extinse; face obiectul unor rituri, cel puţin al celor negative.[32]

Există şi *situaţii sociale de incertitudine* cu privire la cele două forţe sau puteri. Exemplu: nu ştim precis de ce la popoarele semite este interzisă carnea de porc. Pentru că este impură sau sfântă?

Realmente interesant este faptul că ceea ce este *impur* poate de asemenea deveni *pur*. Iată exemplele lui Durkheim: *sufletul mortului*, iniţial sursă de frică şi groază, devine, după încheierea doliului, *geniu protector*;

cadavrul care iniţial inspira teamă, nevoie de distanţare devine apoi *relicvă venerată*; *animalul totemic* este în mod cert o fiinţă *sfântă*, dar atunci când i se consumă carnea neritualic, totemul devine *sursă sigură aducătoare de moarte*. *Ambiguitatea sacrului* provine din aceste transformări ale purului şi impurului.

Însă Durkheim explică această ambiguitate a sacrului[33] dintr-o perspectivă sociologică originală. „Când societatea trece prin unele situaţii care o întristează, o sperie sau o mânie, ea exercită asupra membrilor ei o presiune pentru ca ei să facă dovada, prin acte semnificative, a tristeţii, angoasei şi mâniei lor."[34] Societatea le impune să *plângă*, să *geamă*, să-şi provoace răni reciproce. Prin aceste *manifestări*, grupului i se restituie *energia*, permiţându-i-se să se refacă[35].

Subiecţii îşi imaginează că *fiinţe răufăcătoare* (ostile temporar sau definitiv) manifestă răul şi nu pot fi anulate în acţiunile lor malefice decât prin suferinţă umană. Deci oamenii îşi asumă suferinţa ca o cale pentru a se elibera de răul supranatural. Exemplu: îţi asumi suferinţa firească după trecerea în nefiinţă a cuiva drag, dar apoi te revigorezi ca individ. În opinia lui Durkheim, aceste *fiinţe răufăcătoare* nu există în sine! Ele sunt *stări colective obiectivate* sau chipuri ale societăţii transfigurate.

Invers, situaţiile *bune* sunt transfigurate în zeităţi protectoare. Cei doi poli ai vieţii religioase corespund celor două stări opuse prin care trece *viaţa socială.* „Între *sacrul fast şi sacrul nefast* există acelaşi contrast ca între stările de euforie şi de disforie colective."[36] Religia este aşadar expresia esenţializată, prescurtată a vieţii sociale. Mai mult, religia a generat *esenţialul dintr-o societate.* Deci *ideea de societate* constituie sufletul religiei.

Religia este societatea transfigurată, ipostaziată în absolut. Care societate? Cea *reală*, cu diferenţele şi imperfecţiunile ei? Cea perfectă, virtuală? În joc este *ultima*, cea care traduce aspiraţiile noastre profunde de bine, frumos, ideal. Ele provin din noi înşine şi nu pot fi traduse prin nimic altceva. Sunt în esenţa lor *religioase*[37].

Drama *sentimentelor colective*, susţine Durkheim, este aceea că nu pot

căpăta conştiinţă-de-sine în mod direct, nemijlocit. Ele trebuie să se fixeze pe obiectele exterioare pentru a se cunoaşte pe ele însele. Drept urmare, vor lua o parte din caracteristicile lucrurilor. Le vor purta urmele, însemnele.

I.2.3. Marcel Mauss

Este sociologul și antropologul francez care vine pe linia cercetărilor lui Émile Durkheim[38]. A negat dimensiunea transculturală a conceptului de sacru la Durkheim. Acesta ar fi nepotrivit pentru cercetarea religiilor nesemitice. Apoi Marcel Mauss a înlocuit conceptul durkheimist de *sacrul* cu noţiunea de *mana*, considerată a fi mai potrivită pentru explicarea multor fenomene culturale şi sociale. De exemplu, unul dintre acestea ar fi *magia*.

Mauss a propus, în 1902, „o clasificare a fenomenelor religioase în patru categorii: 1. reprezentări; 2. practici; 3. organizări religioase; 4. sisteme”[39]. Defineşte *ritualurile* ca fiind un ansamblu de practici sociale cu caracter sacru. Înțelege *rugăciunea* drept o practică esențială în orice religie a lumii. Consideră *sacrificiul* ca fiind un ritual ce presupune comunicarea cu lumile invizibile prin intermediul unei victime. Refuză, împreună cu Henri Hubert, să recunoască existenţa în sine a *sentimentelor religioase*. Există doar *sentimente normale*, diferite de cele religioase. În același mod, Mauss susținea că nu există *religie* (sau o esenţă a religiei): „există doar fenomene religioase”[40] bine determinate în timp şi istorie.

I.2.4. Gaston Richard

Desprins din grupul „L’Année sociologique”, acest sociolog francez al religiilor și-a asumat cu privire la religie un punct de vedere personal, diferit de cel al lui Émile Durkheim. Îi reproşează, pe bună dreptate, lui Durkheim „identificarea *sentimentului religios* cu *sentimentul social*”[41]. Consideră că sociologul Durkheim ar fi devenit metafizician atunci când a propus o înţelegere exhaustivă a sentimentului religios prin câteva „afirmaţii dogmatice”[42]. În altă ordine de idei, teza *divinizării societăţii propusă de Émile Durkheim o consideră a fi* neconvingătoare. De ce? Printre altele, pentru că nu explică *teodiceea*.

I.2.5. Georg Simmel

În antiteză cu Durkheim, Simmel susţine în lucrarea sa *Religia* că societatea „n-are existenţă în sine, ci constă dintr-o multitudine de interacţiuni individuale”[43]. *Originea religiei* nu este doar viaţa socială, aşa cum susţinea Durkheim, ci „raportul cu natura şi atitudinea omului faţă de *soartă*…”[44]. *Religiozitatea*, înţeleasă de Simmel ca o emoţie specială, este cea care naşte religia. Această *emoţie specială* este numită de Simmel *pietate.*

Diversele *relaţii sociale* au o *tonalitate religioasă* ce le conferă vigoare şi distincţie.

> Relaţia copilului plin de pietate filială cu părinţii săi, cea a patriotului entuziast cu ţara sa, ori la fel de convinsului cosmopolit față de omenire, raportul muncitorului cu clasa lui în ascensiune sau a feudalului mândru de noblețea sa cu propria-i castă, a supusului cu stăpânul sub a cărui influență se află, sau a oșteanului loial cu armata sa – toate aceste relații cu conținutul lor de o diversitate infinită, considerate sub aspectul laturii lor psihice, pot avea o tonalitate comună, care poate fi designată ca religioasă.[45]

Toate au o încărcătură numită de Simmel „religioasă”, fiind diferite de relaţiile bazate pe egoism, supunere, putere sau morală.

După cum susţine Simmel, *nu orice formă de pietate se regăseşte într-o religie*, aşa cum nu tot ce este sacru fundamentează religii. Aşadar, putem „să fim pioşi fără a avea o religie, după cum putem fi artişti fără a face opere de artă”[46].

I.2.6. Arnold Gottfried

A fost un teolog protestant rupt de Biserica Luterană oficială. Ideea lui era aceea că dreapta credinţă nu este o dogmă (în sensul lui L. Blaga), un adevăr relevat Părinţilor pustiei. Mai curând, ea ar rezulta din *poziţia socială* privilegiată a unor clerici, obţinută în schimbul sprijinirii necondiţionate a

puterii politice. Autorul german a fost interesat de relaţia dintre spiritul religios şi viaţa politică, dintre Biserică şi Stat. În opinia sa, schismaticii, ereticii nu ar fi decât simpli insurgenţi politici.

Ideile pastorului protestant vor deschide calea unor explicaţii ştiinţifice ulterioare ale relaţiilor dintre Stat, Biserică şi noile mişcări religioase. Un merit special al lui Gottfried este acela că deosebeşte *cercetarea ştiinţifică* a religiilor de cea *teologică*. În opinia sa, religia este un drept a priori care conduce la Spiritul Universal. Îl anticipează oarecum pe M. Eliade, care considera că religia nu reprezintă un stadiu în evoluţia conştiinţei umane, ceva ce apare la un moment dat pentru ca mai târziu să dispară. Ea este *constitutivă* naturii umane. A exista în fiinţa umană înseamnă a fi conştient de natura sacră prezentă în tine.

I.2.7. Max Weber

Acest mare clasic al sociologiei religiilor s-a interesat, înainte de toate, de *existenţa* şi de *reconstrucţia socială a sensului* în toate religiile lumii. Interpretarea weberiană a religiei privilegiază „modul în care religia dă un sens vieţii şi societăţii umane, confruntate cu caracterul aparent aleatoriu al suferinţei şi nedreptăţii”[47]. *Religia* este „un tip deosebit de a acţiona în comunitate”[48]. Weber a fost sensibil mai ales la modul în care *religia priveşte lumea aceasta*, şi nu exclusiv pe cea de dincolo.

Un subiect privilegiat de Weber în textele sale este cel al *raționalității*. Astfel, Weber argumenta existența mai multor *tipuri de raţionalităţi* motivate religios, care au avut un rol esenţial în dezvoltarea modernităţii şi a spiritului capitalist. O altă temă preferată de Max Weber a fost cea a *grupării hierocratice*. În mod evident, *gruparea hierocratică* exercită o dominaţie religioasă specială.

Un loc cu totul special în lucrările lui Max Weber îl au tipurile de administrare religioasă. Cele mai cunoscute sunt *biserica* şi *secta*. Biserica este o „instituţie birocratizată de mântuire deschisă tuturor, în care se exercită autoritatea de funcţie a preotului: ea se află în strânsă simbioză cu societatea înglobantă”[49]. Secta, în schimb, este „o asociaţie voluntară de

credincioşi, rupţi în mod mai mult sau mai puţin marcat de mediul social înconjurător; în cadrul unei astfel de asociaţii prevalează o autoritate religioasă de tip charismatic”[50]. Ea pune în jocul social anumite puteri.

Conform lui Max Weber există *trei tipuri de puteri*:

a) *puterea legitimată raţional-legal.* Ea corespunde activităţii administrative, are caracter impersonal, se bazează pe „credinţa în validitatea regulamentelor şi funcţiilor”[51]. Exemplu: judecătorul.

b) *puterea legitimată tradiţional.* Pune în scenă autoritatea cutumelor, obiceiurilor etc. Exemplu: vrăjitorul.

c) *puterea legitimată charismatic.* Este puterea autentică, deplină, ce are drept temei forţa magică şi fascinţia exercitate de un anumit personaj religios. Exemplu: profetul[52].

Weber a fost interesat, cu precădere, de *efectele economice ale credinţelor religioase*, cum ar fi confucianismul, taoismul, hinduismul, budismul, iudaismul. În *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, sociologul german analizează afinitatea calvinismului puritan de secol XVI sau XVII cu spiritul de întreprindere tipic capitalismului. Are în atenţie nu atât actul religios, cât mai ales condiţiile sale istorice şi sociale.

Totodată, Weber încearcă să înţeleagă cum o mentalitate economică (capitalistă) poate fi condiţionată de gândirea şi practica protestante. Răspunsul dat este următorul: printr-o *asceză intramundană* şi prin interpretarea *muncii ca o vocaţie*, iar a rezultatelor ei, ca un *semn al elecţiunii divine*. Ideea este unică în protestantismul ascetic european[53].

Totuși, susține Weber, anumite practici orientate spre câștig au existat în multe religii, inclusiv în Antichitate și Evul Mediu occidental. „Ar însemna să falsificăm faptele dacă am atribui negustorului indian, chinez sau islamic, meșteșugarului și culiului un «impuls de câștig» mai mic decât celui protestant.”[54] Diferența esențială stă în ceea ce a reușit să facă protestantismul ascetic european:

…a pus capăt efectiv magiei, căutării transcendente a mântuirii și „iluminării” contemplative intelectualiste (ca forma cea mai înaltă a acestora), doar el a creat motivele religioase necesare căutării mântuirii tocmai prin efortul specific „vocației” intramundane – și anume în opoziție față de concepția riguros tradiționalistă a hinduismului: prin îndeplinirea *raționalizată* metodic a vocației[55].

Ideea este dezvoltată pe larg în *Etica protestantă și spiritul capitalismului.*

Opoziția dintre spiritul oriental de tip confucianist și protestantismul ascetic european este excelent ilustrată de Max Weber și în *Introducere în istoria religiilor. Confucianism și taoism*. Ea se baza, printre altele, pe jocul social diferit al *încrederii.*

Neîncrederea generală a confucianistului instruit față de toți ceilalți și implicit față de el însuși, atent numai la „arta” stăpânirii de sine a celorlalți, care frâna orice operație financiară și de credit, este exact opusul încrederii pe care o avea puritanul față de fratele lui întru credință, mai ales a celei din sfera economicului. Încrederea în legalitatea confratelui era necondiționată și de nezdruncinat pentru că era fundamentată religios.[56]

Prin urmare, avem de-a face cu un efect social absolut remarcabil al autorității religioase creștine protestante, bazate pe *Sola Fide* și *Sola Scriptura*. El are la bază *acțiunea socială*. Importanța acesteia din urmă este clar evidențiată de George Poede într-un foarte reușit studiu despre Max Weber.

Într-o „ascensiune” de la irațional spre rațional, de la religios spre științific, acțiunea socială este aceea care poate explica tipurile de dominație, configurațiile puterii, multiplele ipostaze ale acesteia, agenții

colectivi și individuali care o dețin, dar și schimbarea paradigmelor culturale și religioase care vor acorda alte încărcături semnificațiilor puterii și dominației.[57]

Teoria weberiană a tipurilor de putere, dominație și autoritate a fost continuată de sociologul german Joachim Wach, care a predat la Universitatea din Chicago.

I.2.8. Joachim Wach

Autor american de origine germană, se va consacra sociologiei religiilor, gândind însă disciplina din perspectiva a ceea ce s-a numit *Allgemeine Religionswissenschaft* („ştiinţa generală a religiilor"). Ştiinţa generală a religiilor cuprindea: 1. Istoria religiilor; 2. Sociologia religiilor; 3. Fenomenologia religiilor; 3. Psihologia religiilor. Nu a reuşit însă, după cum arăta M. Eliade, să convingă prea mult în spaţiul anglo-saxon, prin excelenţă reducţionist, asupra fenomenului religios[58].

În genere, sociologia religiilor are în atenţie modul în care religia şi socialul se intercondiţionează, precum şi tipurile de relaţii care se stabilesc între un *fapt intim* (religia) şi *faptul social ca atare*. Fiind o realitate constitutivă fiinţei umane, religia condiţionează totul. Are o influenţă puternică asupra modului de construire a socialului, asupra a ceea ce este viu în general, susținea Joachim Wach.

I.2.9. Roger Bastide

Începem prin a menționa câteva lucrări reprezentative ale sociologului francez: *Les Problèmes de la vie mystique* (1931), *Eléments de sociologie religieuse* (1935), *Les Religions africaines au Brésil* (1960), *Le Sacré sauvage* (1975). Teme analizate cu predilecţie de sociologul francez sunt, în principal, religiile afro-braziliene şi fenomenele de aculturaţie. Roger Bastide enumeră și câteva tipuri de asimilare culturală: formală, juridică, folclorică, culinară, literară, religioasă.

Religia este, înainte de toate, „o activitate simbolică” cu o raţionalitate specifică ce include o dimensiune afectivă, o activitate simbolică ce nu prea trebuie decupată în felii (în rituri, dogme, instituţii…), ci percepută global, „ca o activitate culturală totală ce se exprimă în diverse limbi”[59]. Religia are ritmul ei specific, propriile legi şi mecanisme funcţionale. Roger Bastide a refuzat reducţionismele marxiste, structuraliste, psihanalitice.

Sociologul francez practică și o distincție de acum clasică între *sacrul sălbatic* şi *sacrul domesticit.* Primul era domesticit în comunităţile tradiţionale prin *transă*. În Occident, *sacrul domesticit* se dezagregă eliberând *sacrul sălbatic*. Exemple: *cultul vedetelor*, al *VIP-urilor* este un *sacru sălbatic* ce înlocuieşte *cultul sfinţilor.* Ritualurile şi mitologiile profane din mass-media le-au înlocuit pe cele sacre ale Bisericii, scria Roger Bastide în 1973[60]. Teza lui este în permanenţă confirmată de cercetările socioantropologice de teren actuale.

I.2.10. Gabriel Le Bras

Alături de sociologia generală, mediile religioase occidentale şi Bisericile creştine au influenţat apariţia *sociologiei religiilor.* Exemple: în secolul al XIX-lea, pastorii americani s-au arătat interesaţi de cercetarea sociologică a fenomenului religios; primul curs de sociologie de la Harvard College (1891-1892) a fost ţinut de un profesor congregaţionist; misionarii creştini au contribuit la dezvoltarea etnologiei; unii dominicani francezi au devenit sociologi profesionişti (Serge Bonnet, Maurice Montuclard, Henri Desroche etc.).

În Franţa, juristul Gabriel Le Bras va iniţia o cercetare de teren a catolicismului. Pe atunci, Le Bras preda istoria dreptului canonic şi a instituţiilor creştine la Facultatea de Drept de la École Pratique des Hautes Études. Autorul francez a scris mai multe cărţi de specialitate în domeniul sociologiei religiilor: *Introduction à l’histoire de la pratique religieuse en France* (1942-1945), *Études de sociologie religieuse*: vol. I, *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*; vol. II, *De la morphologie à la typologie* (1955-1956).

În 1931 a publicat un chestionar de 25 de pagini în *Revue d'Histoire de l'Église de France.* Scopul era cunoaşterea precisă a ceea ce se numeşte „religia poporului", „religia trăită" concret în diferite regiuni ale Franţei. Cercetarea sociologică a juristului Le Bras din 1931 a avut un important efect social. După război, cercetările s-au extins, catolicismul fiind interesat de pierderea terenului în favoarea altor confesiuni creştine sau a altor religii şi, mai ales, de mijloacele recuperării credincioşilor.

Cu privire la contribuţiile lui Gabriel Le Bras în domeniul sociologiei religiilor este deja celebră *tipologia sa* referitoare la practicanţii religioşi. Ea cuprinde:

a) *disidenţii*, adică cei străini de viaţa Bisericii;

b) *conformiştii sezonieri*, acei cetăţeni francezi care merg la Biserică numai cu ocazia marilor rituri de trecere (botez, nuntă, înmormântare);

c) *practicanţii regulaţi* (merg frecvent la slujba de duminică, se spovedesc şi se împărtăşesc cu ocazia marilor sărbători);

d) *pioşii*, militanţii religioşi[61].

În Franţa, cercetările de sociologie a religiilor iniţiate de Gabriel Le Bras au avut consecinţe sociale importante. Astfel, în 1947 apărea – graţie canonicului Fernand Boulard – prima *hartă religioasă a Franţei rurale.* În 1968, împreună cu Jean Rémy, Le Bras întocmea şi *harta religioasă a Franţei urbane.* În 1980 apărea *Atlasul practicii religioase a catolicilor din Franţa.* Evident, cercetarea sociologică a religiei are anumite limite. Una dintre ele a fost clar evidenţiată de însuşi Gabriel le Bras. Acesta a postulat o „sfântă a sfintelor" de care sociologul nu se putea atinge – *revelaţia* şi *tainele*! Ele sunt date omului de către Dumnezeu, „iar omul se limitează la a le traduce în limbajul său"[62].

I.3. Prezenţe ale sacrului în societatea (post)modernă

Specificul sociologiei religiilor constă în faptul că ea încearcă să înţeleagă şi să explice modul cum se înscrie un om religios în scenariul social şi cum este prezentă societatea în conştiinţa lui despre sacru. Sacrul însuşi – esenţă a religiei – este definit şi printr-o trăire personală, dar şi printr-o realitate socială care mediază între societate şi divinitate.

La limită, sacrul se poate metamorfoza şi identifica chiar cu structura socială. G. Simmel, de exemplu, a fost interesat de *camuflarea sacrului în lumea socială*. Este vorba despre prezenţa sacrului în cuprinsul unor trăiri şi sentimente cu caracter de masă. Noţiunea de *pietas*, înţeleasă ca respect al justiţiei faţă de zei, şi cea de *pax deorum* pun pe acelaşi plan omul şi zeii. Ele sunt mai mult decât sugestive în acest sens. Sunt în joc poziții egale într-o prestaţie reciprocă ce aduce în atenţie prezenţa clară a sacrului în istorie și societate, mai exact în viaţa unor grupuri sau comunităţi religioase.

Cu timpul, în plină postmodernitate, sensibilitatea socială faţă de prezenţa sacrului s-a estompat. James A. Beckford, de exemplu, în *Religion and Advanced Industrial Society*, are în atenţie contribuţia religiei la procesul de integrare socială şi la implementarea unor norme de convieţuire normală, dar şi cercetarea ştiinţifică a aspectelor specifice postmodernităţii, cum ar fi prevalenţa tehnicii şi a banului asupra credinţei religioase.

În acest ultim sens, Grace Davie, în comunicarea sa la cel de-al XII-lea Congres de Sociologie desfăşurat la Madrid în 1990 („Religion and Modernity in Britain”), insista asupra opoziţiei dintre „declinul religiozităţii şi condiţiile creşterii bogăţiei”.

Opoziţia mai sus menţionată ar fi doar una dintre „feţele decadenţei” specifice procesului de secularizare din societăţile contemporane. În acest sens, Françoise Champion, în *Recompositions du religieux*, intuieşte bine faptul că „sociologia religiilor se prezintă majorităţii ca sociologia unei morţi anunţate”, a unui sfârşit proclamat de Fr. Nietzsche la începutul secolului trecut prin „moartea lui Dumnezeu” sau de René Guénon prin vârsta ultimă a lumii – *Koly-yuga*.

Th. Luckmann, în *La religione e le condizioni sociali della coscienza moderna*, afirmă în buna tradiţie germană a lui R. Otto că „în viaţa umană,

supranaturalul este legat de natural”[63] şi niciodată nu vom putea vorbi despre o „moarte anunţată a religiei”. Poate fi prezent temporal doar un declin al vieţii religioase sociale/instituţionalizate.

Timpul recent este cel ce cunoaşte, pe de o parte, ocultarea unor credinţe şi rituri consacrate instituţional, iar pe de altă parte, izbucnirea neaşteptată a altora, până atunci neglijate. Exemple: *resurecţia practicilor orientale* concomitent cu o criză a instituţiei Bisericii creştine; explozia unor vechi „erezii”, „schisme” din primele secole ale creştinismului ce devin obiect de analiză a sociologiei religiilor. Ocultismul, cu toate metamorfozele lui, de la astrologie şi chiromanţie la levitaţie şi clarviziune, stă în atenţia sociologiei actuale a religiilor.

În *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, Ioan Petru Culianu arată că, deşi „musca apteră” (ştiinţa modernă) a supravieţuit şi s-a impus în ultimele secole, practicile oculte şi magia n-au dispărut. Ele supravieţuiesc mai mult sau mai puţin camuflate şi chiar vulgarizate.

Maria Immacolata Macioti este o altă autoare care caută să le desluşească urmele sacrului prin cercetări empirice în zonele subdezvoltate şi înapoiate cultural. Acolo supravieţuieşte mai curând o altă formă a culturii, cea orală. Ea este mult mai vie pentru respectivele comunităţi. Prin urmare, am toată convingerea că și astăzi se impune din partea sociologului completarea datelor statistice şi sociografice cu analize calitative şi interpretări ale fenomenului religios[64].

Altfel spus, familiarizarea cu actul hermeneutic este absolut necesară pentru un sociolog modern al religiilor. De aceea este necesar să precizăm și să știm ce înseamnă *hermeneutica* şi, în special, *hermeneutica fenomenului religios*[65]. În ciuda simţului comun, hermeneutica nu se identifică cu interpretarea. În sens heideggerian, *hermeneia* însemna relevanţa de sine a în-sinelui divin, modul în care Zeul se manifesta direct, nemijocit, ca Zeu. Actul hermeutic numeşte în-sinele real, cunoscut direct, nu pe cel mijlocit, interpretat. *Hermeneia* trimite la *logosul proferat*, manifestat în afară, purtat înainte. Exemple clasice: zeul *Hermes* la vechii greci era crainicul zeilor, în sens de logos proferat. Prin Hermes, Zeus se spunea pe sine ca zeu, cu alte cuvinte comunica perfect. Tocmai de aceea pietrele templului lui Hermes

erau cuburi, simboluri ale perfecţiunii.

În creştinism, Iisus este Logos divin, Cuvânt al lui Dumnezeu-Tatăl. Faţă de Hermes, el este Dumnezeu şi om. Prin intermediul lui, natura divină comunica direct, viu, perfect cu natura umană. Mai mult, prin încarnarea Logosului divin, natura umană este transfigurată în vederea mântuirii.

Cu timpul, termenul *hermeneia* va fi resemnificat. Va numi *exegeza*, adică drumul invers, din exteriorul unui text spre interiorul lui, adică spre înţelesurile tainice, camuflate de evidenţe. Această accepţiune a interpretării se va impune ulterior în comunitatea templelor din primele secole creştine. Astfel, odată cu Filon din Alexandria se va pune problema lecturii și înțelegerii sensului ocult al textului sacru. Pentru noi toți a trecut vremea apostolilor, a celor ce se situau nemijlocit în faţa Logosului întrupat. Situarea este de acum una mijlocită de prezenţa Cărţii Sfinte şi a Bisericii. Prin interpretarea şi relevarea sensurilor ascunse ale textului testamentar, se încearcă a se desluşi prezenţa în social a ceea ce este transcendent.

O cale regală de reflectare în social a ceea ce este transcendent a fost *limbajul*. La limită, acesta a fost înţeles ca o epifanie a sacrului. Teza apare argumentată şi în textele clasice ale unor filologi şi istorici ai culturii.

1. O foarte clară, ordonată şi utilă analiză sociologică a relaţiei religie-societate-(post)modernitate se găseşte în studiul Mălinei Voicu „Religie”, în Lazăr Vlăsceanu (coord.), *Sociologie*, Editura Polirom, Iaşi, 2011, pp. 566-596.

2. Emile Poulat, „Statutul variabil şi contestat al religiei”, în Jacques Bersani (coord.), *Enciclopedia religiilor*, traducere de Nicolae Constantinescu, Pro Editura, Bucureşti, 2005, p. 5.

3. O foarte substanţială analiză a relaţiei actuale dintre religie şi viaţa politică americană se regăseşte în numărul special al revistei *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 11, nr. 33, 2012, pp. 3-331.

4. Christopher Partridge, *Religiile lumii*, traducere de Eva Georgeta Catrinescu, Cozmin Mihăilescu şi Mihaela Eros, Editura Mladinska,

Bucureşti, 2009, p. 23.

5. *Ibidem*.

6. Vezi şi Olivier Bobineau, Sébastien Tank-Storger, *Sociologie des religions*, Armand Colin, Paris, 2007, partea I „Les approches clasiques”, pp. 9-41.

7. Detalii puteți găsi în ediția românească a lucrării clasice semnată de Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, traducere de Magdalena Boiangiu

și Beatrice Staicu, Editura Humanitas, București, 2005, vol. I, pp. 317-329; vol. II, pp. 25-36, 135-138, 153-158.

8 . Pentru detalii, vezi excelenta analiză a lui Ştefan Afloroaei, *Privind altfel lumea celor absurde*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013, în special secţiunea a IV-a, „Paradox şi nonsens”, pp. 145-197.

9 . Alexis de Tocqueville, *Despre democraţie în America*, *apud* Jean-Paul Willaime, *Sociologia religiilor*, traducere de Felicia Dumas, Editura Institutul European, Iaşi, 2001, p. 23.

10. *Ibidem*, p. 24.

11 . Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, ed. cit., vol. I, p. 320.

12 . *Ibidem*.

13. *Ibidem*, p. 321.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*, p. 24.

16. *Ibidem*, p. 322.

17. O foarte interesantă analiză despre dimensiunile religioase în viaţa politică americană – cu trimiteri precise la discursurile inaugurale ale ultimilor preşedinţi SUA – se găseşte în studiul semnat de Ioana Iancu şi Delia-Cristina Balaban, „Religious Influences in Inaugural Speeches of US Presidents”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol.

12, nr. 34, 2013, pp. 81-100.

18 . Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieţii religioase*, *apud* Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 25.

19. *Ibidem.*

20. *Ibidem.*

21. *Ibidem*, p. 50.

22. *Ibidem*, p. 51.

23. *Ibidem*, p. 52.

24. *Ibidem*, p. 26.

25. Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 27.

26 . Mario Pollo, *Sacro e società nella seconda modernità*, *Fenomenologia dell'esperienza religiosa*, Editrice Elledici, Torino, 2010, pp. 77-84.

27. Vezi şi Henri Hatzfeld, *Les racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs*, Éditions de Seuil, Paris, 1993, pp. 17-37.

28. Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieţii religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu, cu o prefaţă de Gilles Ferréol, Editura Polirom, Iaşi, 1995, p. 374.

29. *Ibidem.*

30. *Ibidem.*

31. *Ibidem*, p. 375.

32. *Ibidem*, p. 385.

33. Vezi şi Michel Dion, „Les religions et «la Nouvelle Alliance»", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 86, 1982, pp. 33-51.

34. *Ibidem*, p. 377.

35. O altă cale socială de refacere a energiei grupului este *sportul*. Pentru interpretarea acestuia ca o „religie" a modernităţii, vezi şi Cristina Gavriluţă, Nicu Gavriluţă, *Sociologia sportului. Teorii, metode, aplicaţii*, Editura Polirom, Iaşi, 2010, capitolul 10, „Sportul – o «religie»

a modernităţii?”, pp. 146-177.

36. *Ibidem*, p. 378.

37 . Pentru o înţelegere în cheie religioasă (mai precis, gnostică) a unor idei durkheimiste, vezi şi Nicu Gavriluţă, *Imaginarul social al tranziţiei româneşti. Simboluri, fantasme, reprezentări*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, capitolul „Émile Durkheim – un gnostic imperfect?”, pp. 88-94.

38. În limba română au apărut până acum o parte din lucrările lui Marcel Mauss. Este vorba de *Teoria generală a magiei* (împreună cu Henri Hubert), traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu, prefață de Nicu Gavriluță, apoi de celebrul *Eseu despre dar*, traducere de Silviu Lupescu, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1997; *Eseu despre natura și funcția sacrificiului* (împreună cu Henri Hubert), traducere de Gabriela Gavril, studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Editura Polirom, Iași, 1997; *Manual de etnografie*, traducere de Cristina Gavriluță, prefață de Cristina Gavriluță, Editura Institutul European, Iași, 2003.

39. Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 30.

40. *Ibidem*, p. 32.

41. *Ibidem.*

42. *Ibidem.*

43. Georg Simmel, *Religia*, *apud* Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 34.

44. *Ibidem*, p. 33.

45. Georg Simmel, *Religia*, traducere de Camil Mureșanu, prefață de Mihaela Căluț, postfață de Rudolf Poledna, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 49.

46. *Ibidem*, p. 36.

47. Christopher Partridge, *op. cit.*, p. 24.

48. Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 37.

49. *Ibidem*, p. 39.

50. *Ibidem*, pp. 39-40.

51. *Ibidem*, p. 40.

52. Profetului ca tip special de autoritate religioasă charismatică îi consacră Max Weber un întreg capitol în cartea sa *Sociologia religiei. Tipuri de organizări comunitare religioase*, traducere de Claudiu Baciu, Editura Universitas, București, 1998, pp. 55-69.

53. Pentru detalii, vezi și Nicu Gavriluță, „Origini protestante ale mentalității moderne”, în *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*, prefață de Ștefan Afloroaei, Editura Polirom, Iași, 1998, pp. 17-25.

54. Max Weber, *Sociologia religiei. Tipuri de organizări comunitare religioase*, ed. cit., p. 263.

55. *Ibidem*, p. 264.

56. Max Weber, *Introducere în sociologia religiilor. Confucianism și taoism*, traducere de Mihai Eugen Avădanei, traducerea notelor de Johann Klusch, studiu introductiv de George Poede, Editura Institutul European, Iaşi, 2001, p. 273.

57. George Poede, „Studiu introductiv” la Max Weber, *Introducere în sociologia religiilor. Confucianism și taoism*, ed. cit., p. 29.

58. Vezi și Nicu Gavriluţă, studiu introductiv („Joachim Wach – precursorul lui Mircea Eliade”) la volumul lui Joachim Wach, *Sociologia religiei*, traducere de Florin Iorga, Editura Polirom, Iași, 1997.

59. *Ibidem*, p. 49.

60. Vezi detalii în Jean-Paul Willaime, *op. cit*., p. 50.

61. Prezentarea sintetică a tipologiei cvadripartite a lui Gabriel Le Bras se regăseşte şi în lucrarea lui Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 56.

62. Jean-Paul Willaime, *op. cit*., p. 58.

63. Thomas Luckmann, „La religione e le condizioni sociali della coscienza

moderna”, *Studi di Sociologia*, nr. 3-4, anul 26, iulie-decembrie 1988.

64. Pentru o analiză sociologică detaliată a religiei în societatea contemporană, vezi şi Melissa Wilcox (ed.), *Religion in Today’s World. Global Issues*, *Sociological Perspectives*, Routledge, New York, 2012.

65. Vezi şi Nicu Gavriluţă, *Hermeneutica simbolismului religios. Studii şi eseuri*, Editura Fundaţiei Axis, Iaşi, 2003, mai ales pp. 9-23.

Capitolul II

Marca filologică de abordare a religiei. Limbajul şi sacrul

II.1. Principii ale analizei ştiinţifice a religiilor

Cercetarea sistematică, ştiinţifică a fenomenului religios s-a realizat şi se realizează şi astăzi din mai multe perspective. Ele sunt diferite, dar deseori complementare cu viziunea teologică asupra religiilor. Unele încearcă să surprindă prezența camuflată a sacrului în timp și istorie, altele nu. Cu toate acestea, cercetarea ştiinţifică, nonteologică, respectă mai multe principii. După J. Martín Velasco, acestea sunt următoarele:

a) *Religia – o expresie a culturii*. Prin urmare, religia este „un produs cultural al omului, apărut într-o anumită perioadă istorică”[1]. Noţiunile de „evoluţie” şi „supranatural” din domeniul religiei sunt fie puse sub semnul întrebării, fie *suspendate*. De ce? Pentru că instrumentul sigur de cercetare al ştiinţei este *raţiunea*, iar acesteia îi scapă supranaturalul. Deci cercetarea sociologică nu operează cu revelaţii, date supranaturale sau cu dogme infailibile. Are în atenţie religia ca fenomen social şi consecinţele ei la nivelul mentalităţilor sociale.

b) *Religia – realitate străveche*, *mitică*, dominantă în primul stadiu de evoluţie a istoriei. Cu timpul, ea va fi înlocuită de *metafizică* şi de *studiul pozitiv al realităţii sociale.* Trimiterea este la celebra teorie a sociologului francez Auguste Comte. Astăzi, teoria lui Comte se dovedeşte a fi de o splendidă inactualitate.

c) *Obsesia căutării originii faptului religios.* Conform acestei idei frecvent

asumate, dacă religia a fost creată de om, atunci apariţia şi dezvoltarea sa au diverse cauze individuale și sociale. Or, cercetările recente susţin exact contrariul: *nu există un stadiu istoric anterior, nereligios*. De ce? Pentru că religia este consubstanţială condiţiei umane şi, prin urmare, însoţeşte omul pe tot parcursul existenţei lui istorice.

d) *Explicaţia evoluţionistă a apariţiei şi a dezvoltării religiei.* A fost o idee dominantă în secolul al XIX-lea şi în prima jumătate a secolului XX. Religia se dezvoltă în timp, se perfecţionează, apoi degenerează, plecând de la formele perfecte şi ajungând la altele vulgare şi patologice. Religia a fost înţeleasă ca un organism asemănător cu societatea, arta, cultura. Religia a fost văzută ca un fenomen social şi cultural căreia i s-au aplicat cele patru principii evoluţioniste ale lui Herbert Spencer:

– există *legi desăvârşite* care stăpânesc orice dezvoltare: socială, biologică, culturală, religioasă;

– în evoluţie, totul trece prin aceleaşi stadii/vârste;

– evoluţia este suficient de *lentă* pentru ca mutaţiile să pară insignifiante;

– evoluţia se desfăşoară în permanenţă de la vechi la nou, de la simplu la complex, de la inferior la superior.

II.2. Religia şi mitologia – boli ale limbajului?

Una dintre perspectivele ştiinţifice clasice care îşi asumă parţial principiile şi legile mai sus invocate este cea filologică. Reprezentanţii clasici ai interpretării filologice a religiei au fost, printre alţii, Franz Bopp (1791-1867), Adalbert Kuhn (1812-1881) şi Max Müller (1823-1900).

Odată cu secolul al XIX-lea şi cu primele exegeze gramaticale ale limbilor indo-europene, se va dezvolta şi interpretarea filologică a religiei. Limbile indo-europene considerate a fi înrudite lingvistic erau greaca şi latina. Ideea înrudirii i-a determinat pe filologii secolului al XIX-lea Franz Bopp, Karl Brugmann (1849-1919), Adalbert Kuhn şi Max Müller să

încerce reconstruirea unei limbi indo-europene comune, numită „proto-indo-europeană”.

Max Müller, prin cartea sa *Comparative Mythology: An Essay*, a întemeiat ştiinţa modernă a religiilor, susţinea R. Pettazzoni. În opinia lui Max Müller, originea religiei ar fi „simţul divinului”, conceput drept ceva *infinit*. Simţul divinului „nu este produsul unei revelaţii sau al unui instinct religios special, ci se naşte, ca toate celelalte idei, din contactul sensibil cu realitatea”[2]. Dintre aceste realităţi naturale, insuficient abstractizate de către om, un loc special îl ocupă *limbajul*. La limită, analiza limbajului „va permite explicarea apariţiei miturilor şi a zeilor prezenţi în ele”[3].

Max Müller, în *Comparative Mythology: An Essay*, interpretează mitul ca un fapt patologic al limbajului. Originea mitului trebuie căutată, după părerea filologului german, în *dimensiunea metaforică a limbajului*. Metaforicul generează o adevărată ambiguitate şi de aici rezultă geneza miturilor.

Mitul este o boală a limbajului, dar, în acelaşi timp, este şi una a gândirii, căci, în final, gândul şi limba sunt inseparabile. Astfel, dacă încerci să-ţi reprezinţi un zeu violent, care ucide sau care este înşelat de muritori, înseamnă că stai sub semnul unei anumite patologii a spiritului.

În ce sens explică Max Müller naşterea zeilor ca o boală a limbajului? Faptul că acelaşi obiect sau zeu poate avea mai multe nume (*polinimie*) şi că acelaşi nume poate fi dat mai multor obiecte (*omonimie*) înseamnă deja confuzie. Ceea ce iniţial era gândit ca fiind un nume (*nomen*) devine ulterior o divinitate (*numen*).

Exemplu: *mitul lui Cronos* care îşi devorează şi îşi regurgitează copiii este expresia „mito-poetică” a cerului care îşi adună norii, dându-le apoi drumul, va scrie Mircea Eliade, comentând teoria savantului german. M. Müller îşi va argumenta ideile plecând şi de la adorarea luminii de către vechii indieni. Pentru aceştia, lumina se transforma într-un adevărat zeu. Lumina naturală – prin adoraţie – va deveni zeul Dyauș, iar focul se va metamorfoza în zeul Agni. Aceste nume divine se vor generaliza ulterior în expresia *Devas*, dată tuturor divinităţilor.

Analizând ideile filologului german, E. Cassirer va reliefa, pentru orizontul mentalităţii arhaice, *consubstanţialitatea dintre limbaj şi mit*. Există o empatie, o „energie simpatetică” între om şi natură, între limbaj şi mit. Ca urmare, în aceste spaţii limbajul are şi funcţie spirituală. Exemplu: *ritualul recitării cuvintelor sacre*. Ulterior, funcţia magică a limbajului se va estompa, lăsând loc funcţiei semantice, care salvează limbajul de la a fi un simplu *flatus vocis* („suflu de aer”).

La rândul său, Evans Pritchard remarcă faptul că, în cuprinsul lumii sacre, lingvistica joacă un rol cu totul deosebit. Va studia schimbarea semnificaţiei cuvintelor. Analizând limbajul religios al unui trib din Africa de Est, autorul va arăta că „este” are o altă semnificaţie decât cea obişnuită pentru noi. Astfel, se poate spune că „ploaia este Dumnezeu” sau că „o pasăre este spirit”; cu toate acestea, Dumnezeu nu este ploaie şi nici spiritul nu este pasăre. El devine ceea ce semnifică. Numai în acest sens ploaia este Dumnezeu, iar pasărea spirit.

Dincolo de importanţa acestor consideraţii subtile ale filologilor clasici, nu susţin deloc ideea că lumea sacrului ar fi o boală a limbajului. Mai mult, sacrul ca patologie a limbajului exclude ceea ce este esenţial în existenţa unei religii: „ideea de Dumnezeu”. Incontestabil, ea are un caracter a priori.

II.3. În căutarea limbii perfecte

Cercetarea limbilor indo-europene în cadrul științei comparate a religiilor a avut însă importanţa sa. În ciuda tuturor chipurilor şi formelor pe care le poate lua o limbă, mai există convingerea că ele ascund un fond comun, originar, revelat oamenilor de către divinitate la începutul timpurilor.

Prezenţa acestei limbi originare, perfectă în conştiinţa umană, a fost eclipsată odată cu momentul Turnului Babel. Mulţi magicieni cabalişti şi hermeneuţi au încercat şi încă mai încearcă să-i descopere urmele.

Catalanul Raymundus Lullus, invocat de mulți exegeți contemporani, va încerca să stopeze pentru profani și ignoranți drumul ce duce la limba

creaţiei. Totul cu scopul declarat de a crea o limbă filosofică perfectă. Înţelege singularitatea neobişnuită a alfabetului arab, produs prin permutarea unor litere, apoi încearcă să ajungă la simplitatea primei limbi printr-un număr cât mai mare de permutări posibile.

Principiul acesta, deloc comun secolului al XIII-lea, se regăseşte astăzi în *limbajele artificiale ale computerelor*, prin permutarea unor grupări consonantice de litere. Aceleaşi litere pot avea semnificaţii diferite, în funcţie de poziţia lor în cadrul grupului.

La rându-i, Giordano Bruno va aplica o anumită formă de hermeneutică în măsură să desluşească limba creaţiei în lumea hieroglifelor egiptene. René Descartes avea convingerea că limba revelată, în splendoarea şi unicitatea ei, nu poate fi sesizată decât în calitate de ceva cu totul deosebit.

Mult mai aproape de noi, Paul Tillich va înţelege că în interiorul adevăratului nume al zeului este prezent acela care îl poartă: zeul însuşi. Numele este, în acest caz, suprema *teofanie*. Un alt mare căutător al limbii perfecte este şi semioticianul şi romancierul italian Umberto Eco. Subiectul limbii perfecte este prezent și într-unul din romanele sale, *Pendulul lui Foucault*. Prin unul dintre personajele romanului, Eco afirmă că permutarea literelor alfabetului ebraic ar putea duce la regăsirea limbajului perfect, identificat cu Tora originară. Există chiar şi un ritual tainic al combinării literelor şi totodată al contemplării numelui lui Dumnezeu, ritual ce dezvăluie o neobişnuită relaţie între literă şi gând, între textul sacru şi trupul omenesc. Astfel, „fiece literă [care] e legată de unul dintre mădularele […] tale ar putea să-şi schimbe poziţia sau natura, şi te-ai trezi schilodit nemilos, pe dinafară pe viaţă, iar pe dinăuntru pe veşnicie”[4].

Acelaşi motiv al combinaţiilor nesfârşite de litere care ar putea reproduce limba originară apare şi la Moshe Idel, în admirabila sa carte din 1992, *Golem*. După opinia extrem de competentă a savantului evreu de origine română, literele alfabetului ebraic ar fi încrustate pe discurile din *Sefer Yetzirah*.

Dincolo de aceste seducătoare și interesante preocupări, cercetarea științifică modernă a limbilor are o relevanță specială și pentru sociologi.

Aceștia sunt mai sensibili la modul în care o limbă (considerată a fi sau nu perfectă!) influențează prin practică un grup social, o comunitate sau o societate. Mai mult, din perspectivă sociologică, se analizează și construcția socială a unei limbi, mai ales în actualele lumi cosmopolite ale migrației internaționale.

1. J. Martín Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, traducere de Cristian Bădiliţă, Editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 11.

2. *Ibidem*, p. 14.

3. *Ibidem.*

4. Umberto Eco, *Pendulul lui Foucault*, traducere şi note de Ştefania Mincu, postfaţă de Marin Mincu, Editura Polirom, Iaşi, 2013, p. 46.

Capitolul III

Cercetări clasice antropologice și etnologice privind religia

III.1. Animismul – o tipologie a universului însufleţit

Una dintre temele clasice prezente în toată cercetarea științifică a religiilor este cea a *formelor originare* ale religiei. *Animismul* este una dintre acestea. Teoriile proanimiste susțineau însufleţirea deplină a întregului Cosmos. *Animus* este un suflet prezent în tot ce există în lumea aceasta, de la pietre până la stele. Reprezentanţii clasici ai animismului au fost Edward Burnett Tylor (antropolog englez, 1832-1917), autor al lucrărilor *Cultura primitivă* şi *Cercetări asupra istoriei timpurii a omenirii*; John Lubbock – *Originea civilizaţiei* şi Herbert Spencer – *Principii de sociologie.*

Ideile de bază ale animismului sunt, în esență, următoarele:

a) *Originea credinţei în spirite* se află în anumite *experienţe speciale*, de limită, ale trupului omenesc. Omul descoperă în propriul trup, aflat în stare de inactivitate, alte realităţi: visul, extazul, transa. „Asemenea fenomene conduc la afirmarea existenţei sufletului, fapt care-l determină să creadă în existenţa spiritelor morţilor, pe care foarte curând le consideră ca pe nişte fiinţe benefice sau primejdioase”[1];

b) Există un *dublu al omului*;

c) Există *sufletele morţilor*;

d) Religia evoluează pe linia clasică *animism-politeism-monoteism*;

e) *Sufletul* poate fi manipulat de magicieni şi preoţi. Călătoreşte şi se

întoarce în corp;

f) *Sufletul* trece din corpurile animalelor în cele ale oamenilor şi invers;

g) Plantele au suflet, din moment ce trăiesc experienţa vieţii: naştere, boală, moarte.

Formele animismului au fost următoarele:

• cultul morţilor/strămoşilor;

• totemismul.

Animiştii propuneau o adevărată tipologie a universului însufleţit:

a) sufletele morţilor/strămoşilor;

b) sufletele aflate într-o relaţie strânsă cu obiecte sau cu fenomene ale naturii;

c) sufletele libere, rebele, ce rătăcesc între spaţiile intermediare.

În ceea ce priveşte prima categorie, fiecare religie instituie o ceremonie, un adevărat cult al acestui tip de suflete, respectiv cultul morţilor/strămoşilor. Sufletele continuă să fiinţeze într-un anume fel şi după survenirea morţii, iar dacă ceremonialul despărţirii de această lume nu este dus până la capăt, ele vor continua să frecventeze lumea celor vii.

Reminiscenţe ale gândului animist se regăsesc şi în plin spaţiu creştin. Este vorba de *credința în strigoi*, un spectru rătăcitor în lume şi în visele celor vii (vezi M. Eliade, *Domnişoara Cristina*, de exemplu).

Astăzi, animismul se mai regăsește doar în tradițiile unor popoare nonoccidentale. A suferit schimbări semnificative grație aculturației, globalizării și multiculturalismului. La timpul respectiv, specialiștii în știința religiilor i-au adus mai multe critici. Una dintre ele se referea la faptul că animismul *ignoră credinţa într-o putere spirituală*, alta decât sufletul/spiritul, dar şi în existenţa unor veritabile figuri celeste.

III.2. Wilhelm Schmidt

Autorul austriac pleacă de la intuiţia lui Andrew Lang privind existenţa Marilor Zei. Wilhelm Schmidt îi acceptă teoria, însă înţelege că nu o poate argumenta decât „printr-o metodă istorică solidă care să permită distingerea şi clarificarea stratificărilor istorice în aşa-numitele culturi primitive”[2].

În primul volum al prestigioasei sale lucrări (peste 11.000 de pagini) *Originea ideii de Dumnezeu*, Schmidt impune un concept în acest sens: *Kulturkreis* („stratificarea culturală”). Numai pornind de la acest concept poate argumenta ideea existenţei unui Mare Zeu încă de la începutul vieţii spirituale. Ca urmare, *totemismul* nu mai reprezintă prima formă a religiei, ci una târzie, ce apare în special în comunităţile tinere.

Religia primă, originară, „consta în credinţa într-un Mare Zeu, etern, atoatefăcător, omniscient, binefăcător şi locuind în cer”[3]. Acesta deţinea de timpuriu atributele lui *Iahve* din Vechiul Testament. Ulterior, acest zeu se va retrage, mai întâi din conştiinţa oamenilor, apoi va înceta să-şi mai facă în vreun fel simţită prezenţa. Devine ceea ce Mircea Eliade numea „deus otiosus”.

Eliade îi reproşează etnologului german raţionalismul demersului său: „Nu poţi să întemeiezi supoziţia unui monoteism originar plecând doar de la încercarea logică a omului primitiv de a descoperi cauza primă”. *Esenţa religiei nu poate fi surprinsă logic, invocându-se cauzalitatea.* Religia este urmarea tocmai a unei întâlniri nefireşti, iraţionale, cu această cauză primă. Esenţa religiei este dată întreagă dintru început. Nu o întâlneşti la capătul unei încercări. „Nu ai fi căutat-o dacă nu ai fi găsit-o” (B. Pascal).

Cercetările lui W. Schmidt au fost continuate de discipolii săi şi de reprezentanţi ai Şcolii Etnologice de la Viena (Paul Schebesta, Martin Gusinde, Joseph Haekel, Karl Jettmar).

O altă autoare care s-a ocupat de culturile primitive, respectiv de spiritualitatea dogonilor şi a celor din tribul bambara, a fost Germaine Dieterlen, autoarea lucrării *Essai sur la religion Bambara*. Ideea întâlnită la triburile bambara este cea a creării lumii prin mijlocirea unui *cuvânt*.

Intrarea în vibraţie a acestui logos primordial face cu putinţă aducerea la existenţă a formelor de viaţă. Ritmul cuvântului sacru cuprinde întregul univers. Acesta vibrează şi se extinde la infinit printr-o mişcare conic-spiralată. Deci ideea unităţii şi armoniei universale nu le-a fost deloc străină acestor primitivi.

După M. Griaule, dogonul îşi caută răsfrângerea în toate oglinzile unui univers antropomorfic în care orice fir de iarbă, orice gâză este purtător al unui „cuvânt”. Acest „cuvânt primordial” nu era asemenea limbajului comun. Era mai curând o vibraţie asemenea tăcerii iniţiatice ce ascundea în ea însăşi taina creaţiei. Infidelitatea şi conflictele unor zei, pe de o parte, iar pe de alta, decăderea naturii umane au făcut cu putinţă apariţia limbajului.

III.3. Raffaele Pettazzoni

În 1912, istoricul italian al religiilor publică prima sa monografie importantă, *La religione primitiva in Sardegna.* Cu această lucrare, autorul îşi anunţă intenţia de a realiza o istorie integrală a religiilor. Specializarea îngustă şi pretenţia înţelegerii religiei numai dintr-un singur punct de vedere, considerat universal valabil, îi repugnă cel mai mult.

Istoricul deplin trebuie să fie unul al religiilor, şi nu al unei singure religii. Considera religia un fenomen pur istoric. În lucrarea *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, susţine primatul istoriei. Orice *phainomenon* este, în acelaşi timp, şi un *genomenon.* Ca urmare, specialistul trebuie să aibă în atenţie „originea” şi devenirea unei forme religioase.

Riscul ar consta, după M. Eliade, în reducerea actului hermeneutic la un travaliu pur istoriografic. Ca urmare, cercetarea sacrului s-ar pune pe acelaşi plan cu epigrafia, cercetarea vestigiilor, literatura etc. Istoria religiilor şi-ar pierde astfel autonomia. Pettazzoni va înţelege acest risc, iar spre sfârşitul vieţii va admite complementaritatea istoriei religiilor cu fenomenologia, antropologia, etnologia și sociologia religiilor. Acest model complementar de analiză și interpretare se cere aplicat tuturor marilor religii ale lumii, dar și noilor mișcări religioase. Una dintre aceste mari religii este şi *iudaismul.*

1. J. Martín Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, ed. cit., p. 15.

2. Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 47.

3. *Ibidem*, p. 48.

Capitolul IV

Iudaismul

IV.1. Textele de bază ale iudaismului

Orice mare religie a lumii se bazează pe existenţa unor texte sacre. „Religia lui Israel[1] este, prin excelenţă, religia Cărţii."[2] Ea cuprinde un corpus de texte de vârste şi orientări diferite. Există astfel *Pentateuhul*, adică primele cinci cărţi ale Legii (Tora).

Sursele sunt diferite. Conform lui Mircea Eliade[3], avem:

a) *sursa iahvistă* – reprezintă cel mai vechi izvor (secolul al X-lea sau al IX-lea), cel care îl numeşte pe Dumnezeu *Iahve*;

b) *sursa elohistă* – este mai nouă şi foloseşte numele de *Elohim* pentru a-l desemna pe Dumnezeu;

c) *sursa sacerdotală* – este cea mai nouă şi cuprinde opera preoţilor, cea care are în atenţie cultul şi legile;

d) *sursa deuteronomică* – se referă exclusiv la *Denteronom*.

În conformitate cu aceste surse, avem următoarele texte de bază ale iudaismului:

a) *Tora* este Legea dată lui Moise de Dumnezeu pe muntele Sinai. Cuprinde primele cinci cărţi ale Bibliei (sau *Pentateuhul*): *Geneza*, *Exodul*, *Leviticul*, *Numerii*, *Deuteronomul*;

b) *Profeţii* sunt texte care au în atenţie istoria evreiască dintre momentul instalării lui Israel în Canaan până la Exil;

c) *Scrierile* sunt cărţi de rugăciune, reflecţie şi înţelepciune specifice gândirii filosofice şi religioase iudaice;

d) *Septuaginta (72).* Are o istorie specială, prezentată în orice manual de istorie şi sociologie a religiilor. Astfel, în comunităţile evreieşti din Alexandria secolului al III-lea î.Hr. este trimis de marele preot Eleazar un grup de 72 de înţelepţi. Misiunea lor culturală era de a traduce Tora în limba greacă. Torei i se adaugă ulterior 10 cărţi noi scrise direct în limba greacă. În final, a rezultat *Vechiul Testament* al Bibliei creştine;

e) *Mişna* („memorizarea”, „învăţătura”, „repetarea”). Cuprinde, printre altele, învăţătura orală, mai exact acele instrucţiuni transmise de Dumnezeu lui Moise prin viu grai. *Mişna* formează *ezoterismul iudaic*, adică *transmiterea iniţiatică a doctrinei secrete*. Conţinutul *Mişnei* este însă mai cuprinzător. „Cele şase volume ale sale, dintre care cel dintâi expune în mod sistematic iudaismul, reprezintă mult mai mult decât un cod de legi, pentru că ele cuprind valori, ca şi legi, principii etice, ca şi reguli, şi privesc serviciul divin şi puritatea în aceeaşi măsură ca jurisdicţia criminală şi statutul personal.”[4]

Din punct de vedere sociologic, scopul social al acestui corpus de texte (*Mişna*) a fost acela de a unifica comunităţile iudaice, de a întări rabinismul şi de a asigura un formidabil temei religios, ezoteric, juridic, cultural, etic (re)construcţiei identităţii evreieşti. *Mişna* a avut un rol decisiv în supravieţuirea istorică a iudaismului şi a poporului evreu;

f) *Talmudul* („învăţătura”). Cuprinde *Mişna* şi comentariile la *Mişna*, numite *Ghemara*. „*Talmudul* reprezintă, într-adevăr, miezul iudaismului.”[5] Există două Talmuduri. Primul este *Talmudul din Babilon* şi conţine 8.744 de pagini. Are un rol social cu totul special. Acest Talmud a fost şi este pentru evreii credincioşi un veritabil ghid care le-a arătat cum trebuie să se adapteze diverselor situaţii de viaţă;

g) *Talmudul din Ierusalim* a fost definitivat în jurul anului 450 d.Hr. În mistica evreiască, un loc aparte îl are Lumea Tronului (*Merkaba*). Apar aici viziunile sălilor şi palatelor pe care le traversează vizionarul până ajunge la al 7-lea *Hekhal*, acolo unde se află *Tronul Slavei*;

h) *Sefer Yetzirah* („Cartea Creaţiei”). Este un text capital al misticii iudaice care cuprinde cele 32 de căi minunate ale înţelepciunii (*Hokhma*) prin care Dumnezeu a creat lumea. Mai conţine cele 22 de litere ale alfabetului ebraic, dar şi cele 10 numere primordiale (*Sephiroth*).

Acestea erau:

1 – *pneuma* (*ruah*)

2 – *aerul primordial*

3 – *apa*

4 – *focul*

5-10 – cele şase direcţii spaţiale;

i) *Kabbala* (*Cabala*) (rădăcina *kbl* înseamnă „a primi”). Cea mai veche expunere a Cabalei apare în *Bahir*, redactat după „Marele Mister” (*Raza Rabba*), o importantă scriere ezoterică. În Cabala, extazul este pus în valoare de *Abraham Abulafia* (născut la Zaragoza, în 1240). Abulafia dezvoltă o tehnică meditativă în jurul numelui lui Dumnezeu, aplicându-i ştiinţa combinatorie a literelor alfabetului ebraic. Autorul se referă şi la practici de tip yoga: ritmarea respiraţiei, posturile speciale, formele de incantaţie. Prin asocieri şi permutări de litere se obţin *contemplaţia mistică* şi *viziunea profetică*;

j) *Sefer ha-Zohar* („Cartea Splendorii”). Cuprinde aproximativ 1.000 de pagini. A avut un succes neobişnuit în istoria Cabalei. A fost considerat text canonic şi este aşezat alături de Biblie şi Talmud. Scopul: *cunoaşterea şi descrierea lucrării misterioase a divinităţii*. Dumnezeul ascuns este fără calităţi şi atribute. El manifestă totuşi în Creaţie anumite atribute, care sunt aspecte ale naturii divine. Există 10 *atribute fundamentale ale lui Dumnezeu*, numite *Sephiroth*. Împreună formează *arborele mistic al lui Dumnezeu*. Alteori, *Sephiroth* sunt simbolizate de un om: *Adam Kadmon*, omul primordial.

IV.2. Începuturile iudaismului

Iudaismul începe, în opinia multor autori, cu *Avraam*, un profet veterotestamentar care „a fost ales de Dumnezeu pentru a deveni strămoşul poporului lui Israel şi a pune stăpânire pe Canaan”[6]. Totuşi, începuturile veritabile ale iudaismului sunt legate de „primele unsprezece capitole din *Facerea* care povestesc evenimentele fabuloase care au precedat alegerea lui Avraam, de la Facerea Lumii până la Potop şi la Turnul Babel”[7].

Mai sunt menţionate în *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* episoade mitologice memorabile, cum ar fi:

a) *păcatul originar* şi *izgonirea din Rai*;

b) *limitarea vieţii omului* de la 800-900 de ani la 120 de ani, în urma unirii dintre Fiii Cerului (posibil „îngeri căzuţi”) şi fiicele oamenilor. Au rezultat „vitejii din vechime”.

Al doisprezecelea capitol din *Facerea* relatează întemeierea Israelului de către Avraam. Este apoi detaliat ritualul sacrificiului lui Isaac, care – după M. Eliade – instituie social modelul unui nou tip de experienţă religioasă: *credinţa.* Aparent era un *infanticid* sau, după unii autori, un ritual străvechi ce ţinea de *sacrificarea primului copil.*

Naraţiunea veterotestamentară continuă cu întâmplările lui Avraam şi ale fiului său Isaac, ale nepotului său Iacob şi ale lui Iosif. Tradiţia susţine că toate acestea formează împreună *perioada patriarhilor.*

Istoria iudaismului continuă cu alte evenimente paradigmatice relatate tot în Biblie. În sinteză, ele ar fi următoarele:

Instalarea lui Iacov şi a fiilor lui în Egipt; persecuţia declanşată, câteva secole mai târziu, de către un faraon care a ordonat exterminarea primilor născuţi ai israeliţilor; peripeţiile lui Moise (miraculos salvat de masacru şi crescut la curtea faraonului) după uciderea unui soldat egiptean care copleşea sub lovituri pe unul dintre fraţii săi, în special fuga sa în deşertul Madian, apariţia „tufişului arzător” (prima sa întâlnire cu Iahve), misiunea cu care l-a însărcinat Dumnezeu, de a

scoate poporul său din Egipt, şi revelarea numelui divin; cele zece plăgi provocate de Iahve pentru a forţa consimţământul faraonului; plecarea israeliţilor şi trecerea lor prin Marea de trestii, ale cărei ape au scufundat carele şi pe soldaţii egipteni care îi urmăriseră; teofania de pe Muntele Sinai, alianţa încheiată de Iahve cu poporul său, urmată de instrucţiuni privind conţinutul revelaţiei şi cultul; în fine, cei patruzeci de ani de mers prin pustiu, moartea lui Moise şi cucerirea Canaanului sub conducerea lui Iosua[8].

IV.3. Caracteristicile sociale ale iudaismului

a) Mircea Eliade, în *Istoria credinţelor şi ideilor religioase…*, susţine că iudaismul *transformă în evenimente ale istoriei sfinte unele structuri religioase de tip cosmic* (exemplu: evenimentul cosmic legat de venirea primăverii – se corelează cu Paştele evreiesc);

b) *Iahve este un zeu gelos.* El cere fidelitate absolută. Or, după trecerea miraculoasă a mării, evreii l-au trădat. La Peor, de exemplu, fiicele moabiţilor i-au invitat pe evrei să-i aducă jertfe lui Baal. Au acceptat. Ei bine, pentru Israel lupta începută la Peor continuă şi astăzi;

c) *Regalitatea*, instituţie străină, a fost valorizată cu un nou act al istoriei sfinte;

d) *Sincretismul religios*. După ce întreaga comunitate evreiască condusă de Moise pătrunde în Canaan, sub Iosua, Saul va fi proclamat rege. Perioada se numeşte *Epoca Judecătorilor.* Judecătorii erau şefi militari, consilieri, magistraţi. Atunci apare sincretismul religios, cel care va duce la confuzia dintre *Baal* şi *Iahve.* Templul din Ierusalim va fi construit de Solomon după modelul cananean. Solomon a acceptat cultele nevestelor sale străine şi a permis construirea de altare/sanctuare în cinstea zeilor lor. După moartea lui Solomon, regatul s-a scindat în două: cel de nord, al lui Israel; cel de sud, al lui Iuda. Aici, Iahve era adorat sub chipul a doi viţei de aur. Faptul în sine încălca interdicţia „chipului cioplit”;

e) *Valorizarea religioasă a „terorii istoriei”* (Eliade).

IV.4. Sărbătorile evreieşti

Există în iudaism o serie de sărbători religioase care au semnificaţii ce provin din istoria sacră a poporului evreu. Ele se reactualizează permanent şi au un rol foarte important în conservarea tradiţiei şi în definirea identităţii naţionale şi religioase a evreilor de pretutindeni. Cele mai cunoscute sărbători sunt:

• *Sabatul*. Este considerată „cea mai importantă sărbătoare religioasă iudaică”[9]. Simbolic, ea recapitulează ritualic scena egipteană. Anunţă deopotrivă escatologia cu beatitudinea ultimă ce va urma. Timpul de după timp este unul al mântuirii. Această condiţie postistorică şi primordială e anticipată şi simbolizată de ziua de Sabat.

Există în iudaism şi un ritual special al *mesei de Sabat*. Vineri seara, mama aprinde lumânările speciale. Apoi tatăl, capul familiei, se întoarce însoţit de copii de la sinagogă şi „binecuvântează familia, rostind versetele din *Pildele lui Solomon*, capitolul 31”[10]. Urmează binecuvântarea pâinii şi a vinului. Din pâinea ritualică (*challah*) „se mănâncă două felii, în amintirea porţiei duble de mană divină căzută în pustie, în ziua dinainte de Sabat”[11].

Prezenţa obligatorie a evreilor religioşi în familie, vineri seara, pentru practicarea ritualului de Sabat are consecinţe şi asupra statutului lor profesional, respectiv asupra relaţiilor sociale şi colegiale din firma în care lucrează. Mai exact, unii evrei religioşi şi-au deschis o afacere privată – fapt ce le permite prezenţa în familie vineri seara. Alţii cultivă relaţii colegiale foarte bune, din moment ce lucrează după program, duminica sau de Crăciun pentru a avea liber în zilele de vineri şi sâmbătă.

Există şi alte interdicţii specifice zilei de Sabat. În sinteză, ele se referă la interdicţia de a conduce maşina şi de a folosi transportul în comun etc.

• *Pesah*. Este sărbătoarea Paştelui evreiesc. Se reactualizează plecarea

evreilor din Egipt sub conducerea lui Moise. Masa festivă de Paşte (*Sederul*) este un moment special de aducere aminte a faptelor exemplare veterotestamentare şi de reiterare a timpului sacru în care au avut loc evenimentele destinale din istoria tuturor evreilor.

Unitatea familiei şi solidaritatea dintre membrii ei sunt ipostaziate şi în discuţiile contemporane din jurul mesei de Paşte. Ele pleacă de la evenimentele fabuloase din istoria poporului evreu şi ajung la subiecte foarte actuale (interpretate în spiritul tradiţiei sacre): „riscul, alegerea, speranţa, dezamăgirea, conducerea, greutăţile şi sacrificiul”[12].

• *Anul Nou* (*Roş Haşana*). Este o mare sărbătoare evreiască a sfârşitului şi începutului de an. Asumarea profundă a spiritului sărbătorii de către evreii religioşi presupune parcurgerea unei perioade ascetice, numită semnificativ *Zilele de Frică*. Sunt în număr de 40 şi obligă pe evreul ortodox la pocăinţă, reculegere şi pregătire spirituală pentru Noul An.

Ritualul mesei de Anul Nou este unul special. Urmează slujbele lungi de la sinagogă şi sunatul din *şofar* (corn de berbec), cu scopul de „a trezi” credincioşii.

• *Marea Iertare* (*Iom Kipur*). Reprezintă cea mai sfântă zi din calendarul liturgic evreiesc. Este o zi de post care încheie *Cele Zece Zile de Frică* şi-l pregăteşte pe evreul religios în vederea începerii Noului An. Simbolizează reîntoarcerea evreilor la Iahve, după repetate perioade de rătăcire.

Este o sărbătoare a interdicţiilor: nu se lucrează, iar evreii „trebuie să se abţină de la mâncare, băutură, ungere cu uleiuri, relaţii sexuale, spălare (de plăcere) şi de la a purta pantofi de piele”[13]. Totul se încheie cu ultima slujbă a postului (Închiderea Porţilor), apoi „porţile Raiului rămân deschise pentru întoarcerea lui Dumnezeu”[14]. Ultimul sunet al şofarului semnifică dorinţa umană „de a atinge bunătatea şi recunoştinţa”[15].

• *Sărbătoarea sorţilor* (*Purim*). Sărbătoarea face trimitere la perioada sacră dintre distrugerea primului templu şi ridicarea celui de-al doilea. În amintirea acelui episod arhetipal, „*Purimul* se sărbătoreşte cu petreceri şi daruri constând în hrană pentru cei nevoiaşi, iar în sinagogi se citeşte

Megillah (sulul cărţii Esterei)”[16].

• *Sfinţirea Templului* (*Hanuca*). Este sărbătoarea purificării templului de către evrei. În fiecare noapte din această perioadă se aprinde o lumânare pentru a aminti de „miracolul uleiului”. Atunci, la purificarea templului, uleiul trebuia să ţină o singură zi. „Totuşi, focul a ars opt zile. Acest fenomen a fost interpretat ca o lucrare creativă a Domnului.”[17] A avut un efect social semnificativ.

IV.5. Hasidismul – un fenomen social

„Este ultima expresie a misticii iudaice şi, probabil, mişcarea evreiască cea mai cunoscută…”[18] În centrul ei stă figura emblematică a unui Mesia. Ce este Mesia? Este alesul, Cel Aşteptat pentru Mântuire. În secolul al XVII-lea, la Smirna, în faţa unei mulţimi delirante, Sabbathai Zwi s-a proclamat Mesia al poporului Israel. Meritul real este însă al unui ucenic de-al său, Nathan din Gaza (1644-1680), un iluminat care putea citi secretele sufletului. Acesta a văzut în Zwi pe Mesia. Tot el a asigurat teologia mişcării şi i-a coordonat răspândirea. Mişcarea – sfârşită cu convertirea lui Sabbathai Zwi la islamism – a sfârşit prin a dezintegra ortodoxia iudaică. Hasidismul profera un *sabbatianism moderat.*

După alte surse, hasidismul ar fi apărut în Polonia şi Ucraina, la jumătatea secolului al XVIII-lea. Acestea erau regiuni în care Mesia a avut un impact deosebit. Personalitatea socială în jurul căreia a luat fiinţă acest formidabil curent social a fost Israel ben Eliezer (1698-1760). A fost supranumit „Stăpânul Numelui Bun” sau „Cel ce cunoaşte tainele Numelui lui Dumnezeu”.

Hasidismul încerca să facă accesibile omului de rând misterele Cabalei. Învăţătura cabalistică ajunge să fie prezentă în cuprinsul întregii comunităţi, cu condiţia de a fi primită. Evident, subtilităţile teologice şi religioase nu au fost înţelese, dar Cabala a cunoscut diverse versiuni populare. Nu doctrina, ci personalitatea Maestrului contează. În joc era acum modelul *omului sfânt*,

care va salva Israelul. Se transmite secretul căii mistice de la individ la comunitate. Avem de-a face cu o socializare a escatologiei. Trăirea şi fervoarea religioase au cuprins întreaga comunitate. *Povestirile hasidice* (M. Buber) joacă acum un rol capital în viaţa comunităţilor religioase. În centrul lor se află *ţadicul* – un fel de guru.

Astăzi, adepţii hasidismului reprezintă versiunea ultraortodoxă a iudaismului. Evreii hasidimi sunt uşor de recunoscut graţie vestimentaţiei specifice şi stilului de viaţă unic: poartă „paltoane negre şi zulufi”[19], păr lung, mantii şi pălării cu boruri largi. Pe lângă versiunea ultraortodoxă a iudaismului, mai există astăzi şi alte variante ale asumării şi practicării religiei evreieşti.

IV.6. Ipostaze sociale actuale ale iudaismului: reformatorii, ortodocşii, conservatorii

a) *Evreii reformatori.* Unii evrei au căutat să îşi adapteze stilul de viaţă la mediul social nonevreiesc. S-au integrat în viaţa social-politică şi culturală a altor naţiuni. Faptul acesta nu era însă suficient. Trebuia ca reformatorii „să ajungă la o orientare spirituală diferită de cea a secolelor precedente, adaptată noilor vremuri”[20]. Prin urmare, au relativizat legislaţia iudaică, considerând-o exclusiv produsul unor contexte politice, sociale şi culturale. În viziunea reformatorilor, Tora nu mai este o legislaţie divină, revelată, aşa cum o considerau tradiţionaliştii.

Un prim pas al schimbării a constat în *reformarea templului*. În 1810, la Seesen (Germania), el va fi construit cu autofinanţare. Israel Jacobson (1768-1828) va instaura „templul” în locul „sinagogii”. Noutatea absolută era aceea că, până atunci, denumirea de templu „fusese rezervată exclusiv templului din Ierusalim”[21]. Alte noutăţi introduse atunci de reformatori au fost următoarele: „Omiliile, imnurile şi rugăciunile trebuiau recitate în germană, iar momentele celebrării puteau fi însoţite de sunetul orgii”[22]. Modelul adoptat a fost cel al evreilor italieni.

Opt ani mai târziu, la Hamburg, evreii reformatori au întemeiat un alt templu şi au mers mai departe cu reformarea iudaismului: „Rugăciunile pentru mântuirea naţională au fost reformulate, fiindu-le dată o semnificaţie generală, astfel încât să se poată referi la întreaga omenire, iar concepţia curentă despre Mesia a fost înlocuită cu ideea unei ere mesianice, valabilă pentru întreaga umanitate”[23].

Alte practici reformiste au avut în atenţie *uniformizarea pe sexe a obligaţiei de a respecta poruncile*. Celebrarea vârstei de 13 ani pentru băieţi, în sensul că devin *Bar Mitzvah* (fiii poruncii), adică sunt obligaţi să respecte poruncile, a fost extinsă şi pentru fete. Această noutate era un „… fapt fără precedent în istoria iudaismului…”[24]. Ceremonialul religios a fost scurtat; serviciul liturgic a fost mutat de sâmbătă pentru duminică; a fost abolită obligaţia de a-şi acoperi capul; s-au celebrat căsătorii între rude apropiate; s-a încercat şi abolirea cunoscutelor reguli alimentare şi chiar a circumciziei. Din Germania, reforma ajunge şi în SUA.

b) *Evreii ortodocşi*. Iudaismul ortodox „se bazează pe convingerea că legea scrisă, codificată în *Tora*, şi legea orală, codificată în *Talmud* şi transmisă de învăţătura rabinică, conţin autenticul cuvânt al lui Dumnezeu. Aşadar, *Tora* este imutabilă, iar legile ei, care implică toate sectoarele vieţii, sunt mereu valide în forma în care au fost promulgate”[25].

Evreii ortodocşi sunt numeroşi după recensământ, dar puţini sunt practicanţi. Sunt majoritari în SUA (New York) şi Israel. Sunt urmaşii evreilor polono-lituanieni ce au emigrat la începutul secolului al XIX-lea. Au adus la zi *stilul de viaţă* al acestor evrei din secolele XVI-XVII: „lungi mantale negre, pălării rotunde împodobite cu păr, barbă lungă şi neîngrijită”[26]. Viaţa cotidiană este condiţionată de cele 620 de porunci. Se roagă zilnic de trei ori şi respectă întocmai regulile Sabatului.

Cel mai important grup ortodox de evrei din SUA este *Mişcarea Lubavich* (numele unui sat rusesc din provincia Smolensk). Liderul lor spiritual este venerat şi ascultat necondiţionat. Mişcarea hasidistă *Lubavich* are actualmente mii de discipoli fideli. Dispun de „sinagogi, şcoli şi centre de educaţie pentru adulţi în numeroase ţări; toate aceste instituţii depind

direct de sediul central din Brooklyn”[27]. Cultivă toleranţa pentru absolut toţi evreii lumii (practicanţi sau nu), în ideea că „în sufletul oricărui evreu se află o scânteie divină ce aşteaptă să fie reaprinsă”[28].

Neoortodoxia evreiască din SUA este varianta iudaică cea mai susţinută de evreii actuali. Ea încearcă să combine tradiţia religioasă clasică cu modernitatea şi provocările secolului XXI. Nu a renunţat la separarea femeilor de bărbaţi, dar a acceptat ca predicile să fie ţinute în limbile comunităţii respective.

Un element specific al stilului de viaţă este *dragostea faţă de carte*. Încurajaţi de liderii lor spirituali (rabinii), evreii ortodocşi din SUA (şi nu numai) s-au implicat foarte mult social. Au urmat studii universitare şi – interesant – au fost încurajaţi să cerceteze istoria și filosofia religiilor . Susţin că adaptarea la lumea modernă este esenţială, cu condiţia să nu intre în contradicţie cu Tora. Fiind sionişti, ei aşteaptă un *Mesia*.

c) *Evreii conservatori.* Curentul se plasează undeva la mijloc, între reformişti şi ortodocşi. Conservatorii susţin şi respectă tradiţia religioasă, normele juridice, dar au o viziune novatoare cu privire la dinamica lor. O altă idee de bază este aceea că revelaţia nu a fost dată lui Israel, exclusiv lui, ci prin Israel întregii lumi. În joc este prezent iudaismul catolic (adică universal). Tradiţia continuă să-şi facă simţită prezenţa în timp şi istorie. Spiritul ei contează, dovadă că a fost modificată, adaptată condiţiilor sociale şi culturale de-a lungul timpului. Legile juridice şi sancţiunile vor cunoaşte, la rândul lor, modificări, inovaţii. Este un accent evident pus pe social, pe voinţa comunităţii. În concluzie, aşa cum scrie Giuliano Tamani, din dorinţa de „a sintetiza atitudinea celor trei mişcări majore din patrimoniul religios al lui Israel, astăzi se recurge la următoarea schematizare: din cele trei elemente constitutive ale iudaismului – Dumnezeu, *Tora*, poporul evreu –, ortodoxia are în centru *Tora*, reforma pe Dumnezeu, iar conservatorismul are în centru poporul evreu”[29]. Indiferent de orientare şi de privilegierea în atitudinea publică şi în practicile cotidiene – a Torei, a poporului evreu sau a lui Dumnezeu –, iudaismul răspunde noilor provocări invocând valabilitatea vechilor scrieri.

IV.7. Interpretări ale avortului

Conform tradiţiei iudaice, uciderea fetusului este interzisă. Specific acestei mentalităţi este faptul că nu asociază posibila ucidere a fetusului cu un homicid. „Deoarece nu este un homicid, apare posibilitatea ca, dacă naşterea ar ameninţa viaţa mamei, uciderea fetusului să fie preferabilă faptului de a lăsa natura să-şi urmeze cursul şi, prin aceasta, să se rişte viaţa mamei.”[30] În mod clar, între viaţa mamei şi cea a fetusului este preferată viaţa mamei.

Ideea se bazează pe *Mişna*:

> Dacă o femeie are dificultăţi în a naşte, ei pot tăia copilul din ea şi îl pot scoate bucată cu bucată, deoarece viaţa ei are prioritate faţă de viaţa lui. Dar, dacă partea cea mai mare a ieşit (a fost născută) deja, ei nu au voie să-l atingă (să-l vatăme), pentru că nu se poate înlătura o viaţă pentru alta[31].

O mare ruşine pentru femeia evreică este *naşterea unui copil prin adulter*. Unii rabini din secolul al XVII-lea recomandau *avortiv*-ul pentru a distruge „sămânţa blestemată din ea”[32].

IV.8. Inseminarea artificială

Dezbarea privind acest subiect a ridicat şi ridică anumite probleme, fapt ce confirmă ideea că nu există în iudaism unanimitate de opinii cu privire la noile practici ştiinţifice care provoacă tradiţia. La această încercare de a aduce la zi învăţăturile religioase se adaugă şi noutăţile apărute în societatea evreiască după 1990. Ele se referă, printre altele, la „spălarea creierelor” pe care comunismul sovietic a aplicat-o evreilor ce trăiau în URSS. După căderea Uniunii Sovietice, „mulţi dintre emigranţi au venit în Ţara Sfântă cu o foarte limitată înţelegere şi practică a iudaismului”[33]. Nu aveau nici măcar o minimă sensibilitate pentru scrierile sacre şi pentru ritualurile religioase curente. În aceste condiţii, evreii reformaţi din SUA au încercat ca printr-un program special să-i convertească pe evreii areligioși. La această problemă

majoră s-au mai adăugat şi cele privind lipsa locurilor de muncă şi a locuinţelor şi, nu în ultimul rând, conflictul politic şi militar cu palestinienii.

Cu toate acestea, evreii îşi pun şi astăzi întrebări ce ilustrează profunde dileme legate de inseminarea artificială, eutanasie, clonare, conceperea *in vitro* şi maternitatea adoptivă. În cazul inseminării artificiale, întrebările sunt următoarele:

a) Cum se obţine sperma de la soţ/donator dacă masturbaţia este interzisă?

b) Cum să interpretezi noile situaţii cu ajutorul vechilor scrieri?

În *Talmud* s-a găsit o referire la o situaţie în care o fecioară putea concepe accidental, datorită spermei depuse într-un loc de îmbăiere. Au existat şi există multe polemici între rabini. Biserica Catolică condamnase *însămânţarea artificială*, iar unii rabini doreau ca iudaismul să pară în ochii celorlalţi ca fiind mai slab. Au anunţat şi ei public decizia de a respinge inseminarea artificială, dar nu există nici cu privire la acest subiect unanimitate de opinii. Nu la fel se întâmplă cu privire la hotărârea referitoare la *eutanasie*. Convingerea tuturor evreilor religioşi este aceea de a respinge toate tipurile de eutanasie.

IV.9. Eutanasia

Iudaismul acceptă trei feluri de eutanasie[34]:

a) *eutanasia eugenică*, „adică uciderea unor indivizi handicapaţi sau indezirabili din punct de vedere social nu este în nici un fel încuviinţată în iudaism”[35];

b) *eutanasia activă*, care presupune administrarea unui medicament/tratament pentru a diminua suferinţa bolnavului;

c) *eutanasia pasivă*, „în care terapia este oprită, iar bolnavului i se îngăduie să moară natural”[36].

IV.10. Maternitatea adoptivă

Maternitatea şi *adopţia* sunt alte mari provocări ale societăţii actuale pentru iudaism.

În legislaţia iudaică, maternitatea/paternitatea sunt legate de existenţa părintelui natural. Adopţia nu modifică situaţia. „Dacă o femeie dă naştere unui copil dintr-un ovar implantat, un ovul implantat sau un transplant de fetus, copilul nu-i aparţine din punct de vedere genetic.”[37] Totuşi, părintele adoptiv trebuie respectat.

Cui îi aparţine de fapt copilul? Răspunsul provocă permanente polemici printre evreii religioşi:

a) copilul este al femeii care l-a conceput, chiar dacă a fost transplantat ulterior în corpul altei femei;

b) viitorul copil îi aparţine femeii din corpul căreia a fost transplantat, la cel puţin 40 de zile. De ce? Pentru că până atunci era „doar apă”;

c) copilul conceput *in vitro* îi aparţine femeii ce i-a dat naştere;

d) în cazul transplantului ovarian, copilul îi aparţine femeii care a primit transplantul ovarian. Poziţia evreilor ortodocşi nu concordă cu realitatea genetică, ştiinţifică. Situaţia este însă diferită atunci când subiectele de discuţie vizează familia, căsătoria şi divorţul.

IV.11. Familia, căsătoria şi divorţul

„Conform legii iudaice ortodoxe, evreu este cel care se naşte dintr-o mamă evreică, deşi este posibilă şi convertirea.”[38] Aşadar, accesul la comunitatea evreiască este unul permisiv, dar minuţios controlat.

Specific băieţilor evrei este *ritualul circumciziei*. Acesta este oficiat de un specialist (*mohel*) şi, odată cu el, copilul primeşte numele ebraic, pe care-l va folosi la căsătorie şi care va fi scris şi pe piatra de mormânt.

Începând cu vârsta de 5 ani, băieţii încep să învețe și să studieze fundamentele iudaismului. În această situaţie, indiferent de profesia pe care o va urma bărbatul evreu, el va avea cunoştinţe temeinice privind Tora şi alte cărţi sfinte. Va avea un adevărat cult pentru omul învăţat şi va şti să-şi preţuiască tradiţia religioasă. Împreună, studiul Torei, cunoaşterea altor texte sacre, respectiv ordinea şi disciplina din viaţa lor vor avea un rol foarte important în consolidarea solidarităţii de grup, în crearea unei veritabile identităţi iudaice şi în încercarea de a face faţă cu brio „terorii istoriei" (Mircea Eliade).

Fetele au obligaţia să se îngrijească de casă, iar de la 12 ani (odată cu dobândirea maturităţii), ele devin *Bat Mitzvah* („fiice ale poruncilor")[39]. Rugăciunea zilnică este obligatorie. Un evreu credincios se roagă de trei ori pe zi, oriunde s-ar afla. Există un ritual special al rugăciunii care presupune acoperirea capului. Capul se va acoperi cu o pălărie, cu *kippah* sau cu un acoperământ tradiţional. În casa fiecărui evreu credincios există o bucată de pergament, pusă la uşă sau în alte locuri din casă, pe care sunt scrise versete din Tora sau primele paragrafe din rugăciunea *Shema*.

Un alt ritual special practicat în fiecare familie evreiască religioasă este cel al preparării *mâncării cuşer*. Ea presupune „curăţenia" în sensul respectării legilor iudaice referitoare la prepararea hranei. „Carnea şi lactatele nu trebuie consumate la aceeaşi masă. Când se consumă carne, nu trebuie să se pună unt pe pâine şi nici lapte în cafea."[40] Femeia evreică evită amestecul prin folosirea a două seturi de vase: unul pentru carne, iar altul pentru lactate. Mai foloseşte alte două vase de spălat şi două seturi de prosoape sau şervete de masă. „În hotelurile cuşer, există două bucătării separate."[41] Aici se prepară numai anumite tipuri de carne, menţionate în *Levitic* 11 şi *Deuteronom* 14. „Mielul, vita şi puiul se numără printre cele permise; porcul şi scoicile sunt interzise."[42]

Ritualul pregătirii mesei şi justificarea religioasă a alimentaţiei sunt elemente specifice stilului de viaţă al evreilor ortodocşi şi necesare în vederea definirii identitare. Sfinţenia mesei şi sacralitatea spaţiului personal din fiecare locuinţă amintesc de mentalităţile tradiţionale, arhaice, în care fiecare practică socială avea un model divin, iar acţiunile umane

reprezentative imitau modelele arhetipale revelate de o divinitate şi transmise intergeneraţional. Păstrarea lor în actualitate (cel puţin de către evreii religioşi) este un argument în favoarea ideii lui Mircea Eliade că istoria i-a terorizat pe evrei, însă suferinţa şi bucuria erau trăite şi suportate cu convingerea că au un sens ocult, ştiut numai de bunul Dumnezeu.

*

Ca şi în alte religii tradiţionale, *căsătoria* este un ritual sacru, iar simbolistica sa este pe măsură. De exemplu, în timpul oficierii slujbei religioase (după semnarea actului matrimonial), „cuplul stă în picioare sub un baldachin brodat, susţinut de patru stâlpi, care reprezintă viitoarea casă”[43]. La sfârşitul ceremoniei, mirele sparge un pahar cu piciorul. Semnificaţia este dublă: pe de o parte, susţin unii exegeţi, se reiterează simbolic momentul distrugerii Templului din Ierusalim, iar pe de altă parte, paharul semnifică beţia, excesul, patima, viciul, păcatul. Prin distrugerea paharului, toate relele sunt abolite.

*

Există situaţii în care unele căsătorii sunt desfăcute prin *divorţ*. Preţuirea căsătoriei şi respectul pentru familiile puternice şi unite sunt ilustrate şi de încercarea solidară a comunităţii de a convinge soţii să nu divorţeze. Dacă încercarea eşuează, atunci „tribunalul religios iudaic emite un *get* (act de divorţ), în cazul în care ambii soţi sunt de acord. Acest document, scris în limba aramaică şi semnat de doi martori, este înmânat de soţ soţiei. Acesta o eliberează de toate îndatoririle matrimoniale faţă de el”[44]. Astăzi, evreii religioşi din majoritatea ţărilor în care locuiesc au nevoie mai întâi de un document care să ateste divorţul civil, apoi este ratificat prin *get* şi cel religios.

1. Pentru detalii, vezi Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase. Vol. I: De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, traducere de Cezar Baltag, Editura Polirom, Iaşi, 2011; Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*, cu colaborarea lui H.S. Wiesner, traducere de Dan Petrescu, Editura Polirom, Iaşi, 2007; Moshe Idel,

Mesianism şi mistică, traducere de Ţ. Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996; Moshe Idel, *Perfecţiuni care absorb. Cabala şi interpretare*, cuvânt-înainte de Harold Bloom, traducere de Horia-Florian Popescu, Editura Polirom, Iaşi, 2004; Annick de Souzenelle, *Simbolismul corpului uman*, traducere de Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timişoara, 1996; Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, traducere de Roxana Utale, Editura Polirom, Iaşi, 2000; Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, traducere de Bogdan Budeş, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996; Norman Solomon, *Iudaismul: foarte scurtă introducere*, traducere de Florin Sicoie, Editura Allfa, Bucureşti, 2003; Giovanni Filoramo (coord.), *Istoria religiilor*. Vol. II: *Iudaismul şi creştinismul*, traducere de Cornelia Dumitru, Editura Polirom, Iaşi, 2008.

2. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*. Vol. I: *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, ed. cit., p. 154.

3. *Ibidem*, p. 154.

4. Norman Solomon, *Iudaismul: foarte scurtă introducere*, ed. cit., p. 32.

5. *Ibidem*, p. 34.

6. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*. Vol. I: *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, ed. cit., p. 154.

7. *Ibidem*.

8. *Ibidem*, p. 166.

9 . Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 292.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*, p. 298.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

17. *Ibidem*.

18. Giovanni Filoramo (coord.), *op. cit.*, p. 160.

19. Christopher Partridge, *op. cit.*, p. 275.

20. Giovanni Filoramo (coord.), *op. cit.*, p. 169.

21. *Ibidem.*

22. *Ibidem.*

23. *Ibidem.*

24. *Ibidem.*

25. *Ibidem*, p. 172.

26. *Ibidem.*

27. *Ibidem.*

28. *Ibidem.*

29. Giovanni Filoramo (coord.), *op. cit.*, p. 174.

30. Norman Solomon, *op. cit*., p. 126.

31. *Ibidem.*

32. *Ibidem.*

33. Christopher Partridge, *op. cit.*, p. 276.

34. Despre relaţia dintre religie şi eutanasie, vezi un excelent studiu semnat de Mihaela Frunză şi Sandu Frunză, „Institutional aspects of the ethical debate on euthanasia. A communicational perspective”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 12, nr. 34, 2013, pp. 19-36.

35. Norman Solomon, *op. cit.*, p. 129.

36. *Ibidem.*

37. *Ibidem*, p. 131.

38. Christopher Partridge, *op. cit.*, p. 290.

39. *Ibidem*, p. 291.

40. *Ibidem*, p. 292.

41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*.

43. *Ibidem*, p. 293.

44. *Ibidem*.

Capitolul V

Ortodoxia

V.1. Marea Schismă

În ordine istorică, după iudaism apare creştinismul. Sociologii consideră în unanimitate creştinismul o mare religie a lumii contemporane. Apariţia lui în formula actualelor confesiuni ţine de ceea ce s-a numit „marea schismă”.

Un moment decisiv în apariţia actualelor confesiuni creştine[1] l-a constituit Marea Schismă din 1054. Conform lui M. Eliade, divergenţele dintre Biserica de Apus şi cea de Răsărit sunt prezente încă din secolul al IV-lea.

În esenţă, cauzele împărţirii creştinismului în două mari confesiuni, ortodoxia şi catolicismul, ar fi următoarele:

a) „tradiţiile culturale diferite (greco-orientale, pe de o parte, romano-germanice, pe de alta)”[2];

b) „necunoaşterea reciprocă nu doar a limbilor, ci şi a literaturilor teologice respective”[3];

c) „divergenţele de ordin cultural sau ecleziastic (căsătoria preoţilor, interzisă în Apus; întrebuinţarea în cult a azimei în Apus şi a pâinii dospite în Răsărit etc.)”[4];

d) supărarea Papei Nicolae faţă de consacrarea laicului Fotie la rangul de patriarh, „uitând” de cazul lui Ambrozie, devenit episcop „al Milanului”. În general, cauza ar consta în consacrarea unor laici în funcţii ecleziale;

e) proclamarea de către Papă, în secolul al VI-lea, a „supremaţiei Bisericii

asupra puterii temporale”[5];

f) *ratificarea încoronării* de către Papă a lui Carol cel Mare în anul 800. Până atunci, „acest drept aparţinuse dintotdeauna împăratului bizantin”[6];

g) tema legată de *filioque*. „Prima consemnare publică cunoscută a lui *filioque* datează de la Conciliul al II-lea din Toledo, convocat în 589 pentru a confirma trecerea regelui Recaredo de la arianism la catolicism.”[7] Aici s-au manifestat polemicile cu privire la cele două variante creştine:

– cea apuseană – Sfântul Duh purcede de la *Tatăl şi de la Fiul*. El „este garant al unităţii divine”[8];

– cea răsăriteană – Sfântul Duh purcede *numai de la Tatăl*. El „este izvorul, principiul şi cauza Trinităţii”[9].

Legăturile dintre cele două Biserici se vor rupe în 1053. Atunci,

papa Leon al IX- lea trimite la Constantinopol o delegaţie condusă de trimisul său principal, cardinalul Humbert, ca să reînnoiască legăturile canonice şi să pregătească o alianţă îndreptată contra normanzilor, care tocmai ocupaseră Italia meridională. Dar patriarhul bizantin Mihail Cerularie s-a arătat destul de rezervat, refuzând orice concesie. Atunci, la 15 iulie 1054, legaţii Papei depun pe altarul din Sfânta Sofia o sentinţă de excomunicare a lui Cerularie, acuzându-l de zece erezii, între altele de faptul de a fi retras *filioque* din Crez şi de a fi îngăduit căsătoria preoţilor[10].

Situaţia tensionată dintre Apus şi Răsărit s-a acutizat în 1204. Atunci, armatele Cruciadei a IV-a atacă şi jefuiesc Constantinopolul, distrugând „icoane şi aruncând moaştele la gunoi”[11]. Apusenii s-au purtat atunci îngrozitor cu grecii (vezi cronica învăţatului bizantin Nicetas Choniates).

Peste timp, ortodocşii au cerut convocarea unui *conciliu ecumenic* care să lămurească problema legată de *filioque*. Conciliul a avut loc la Ferrara şi

la Florenţa (1438-1439). Ortodocşii, presaţi de împărat, au acceptat condiţiile Romei. Unirea „a fost imediat invalidată de popor şi de cler”[12]. „Peste paisprezece ani, în 1453, Constantinopolul cade sub turci şi Imperiul Bizantin îşi încetează existenţa.”[13]

Imperiul Bizantin va supravieţui însă în Europa de Răsărit şi Rusia, timp de 300 de ani, fenomen numit de istoricul Nicolae Iorga „Bizanţ după Bizanţ”. Componenta sa spirituală de bază se referă, printre altele, la existenţa a şapte mari taine.

V.2. Sfintele taine

După Oscar Cullmann, tainele ţin astăzi locul minunilor din vremea întrupării. *Taina este acea lucrare sfântă prin care – sub formă văzută – harul nevăzut al lui Dumnezeu este împărtăşit credincioşilor*. Biserica Apuseană din secolul al XIII-lea, confirmată şi de Sinodul de la Trident, a stabilit existenţa a şapte taine. Ele au fost acceptate şi de ortodoxie. Din secolul al XV-lea, numărul tainelor a fost diferit. Ioasaf, mitropolitul Efesului, citează zece, Sf. Dionisie – şase, Sf. I. Damaschin – două. Alte texte, doar trei: hirotonia monahală, slujba morţilor şi agheasma cea mare.

Dincolo de numărul tainelor acceptate, trebuie menţionat faptul că există o diferenţă esenţială între *Sfintele taine* şi *sacramente. Harul* se pogoară şi asupra unor lucrări sfinte (*sacramentalia*), care *nu* sunt însă taine: sfinţirea bisericii, a crucilor şi a icoanelor, a apei şi a roadelor pământului, slujba înmormântării, voturile monahale, binecuvântarea liturgică şi preoţească, semnul crucii şi rugăciunea.

Cele şapte taine ale Bisericii Ortodoxe sunt următoarele:

a) *taina botezului*;

b) *taina mirungerii.* Se află în unitate cu taina botezului. Botezul *reîntipăreşte* chipul dumnezeiesc întunecat de păcatul protopărinţilor, iar ungerea îi redă asemănarea cu Dumnezeu (P. Evdokimov). Mirungerea

oferă – după renaşterea prin botez – forţă, mişcare, energie. Cel care dă forţă, putere şi energie este Sfântul Mir. El este compus din ulei de măsline şi din 57 de mirodenii de mare preţ. Sfinţirea lui se făcea în Joia Mare de însuşi Patriarhul Bisericii. Mirul nu este de fapt ulei, ci purtătorul Duhului divin care ni-l dezvăluie pe Iisus;

c) *Sfânta Euharistie* reprezintă împărtăşirea cu trupul lui Iisus Hristos. Vinul şi pâinea sunt, de fapt, sângele şi trupul Mântuitorului;

d) *spovedania.* Iniţial, doar episcopul era „iconomul” pocăinţei. Ulterior, odată cu înmulţirea comunităţilor creştine, va spovedi şi preotul;

e) *preoţia. Ungerea* şi *hirotonia* din Vechiul Testament, consacrate iniţial doar regilor, preoţilor şi profeţilor, sunt extinse la toţi credincioşii în Noul Testament. Astfel, *taina mirungerii* este taina preoţiei universale. Tradiţia preoţiei este strâns legată de Biserică şi de vieţile sfinţilor. „Părinţii deşertului” au fost specialişti ai trăirii religioase foarte charismatici. Unii aveau daruri personale, legate de sfinţenia lor proprie, cunoşteau inimile, discernământul minţilor şi pe cel al gândurilor. Ei sunt numiţi *părinţi* sau *avve*. Spusele/faptele lor sunt cuprinse în *Pateric*;

f) *taina cununiei.* În ortodoxie, clerul bisericesc este obligat la căsătorie înainte de hirotonisire. În Rusia, preoţii celibatari au fost admişi abia în secolul al XIX-lea şi doar de la 40 de ani în sus. Taina cununiei este iubirea ce formează un singur trup. Prototipurile sunt: Adam-Eva; Hristos-Biserica;

g) *taina Sfântului Maslu.* În Rusia, se numeşte „conciliaritate”. Este săvârşită de soborul celor şapte preoţi. Se exorcizează cu ea răul, demonii. Are şi harul vindecării.

Un element comun celor șapte taine creștine este, printre altele, practicarea postului în diferite ipostaze conștient asumate de către credincios.

V.3. Postul în creştinism şi în alte religii

În toate marile religii ale lumii, postul este un ritual de *asceză spirituală* şi *fiziologică*, având un scop multiplu: *purificarea*, *comemorarea* unei divinităţi, intrarea în *comuniune* cu ea, provocarea *extazului*. A se observa aşadar faptul că igiena trupului şi relaxarea stomacului sunt elemente secundare ale postului. Esenţiale sunt componentele sale spirituale: reculegerea, iertarea celui ce a greşit, acceptarea semenului diferit, stimularea stărilor meditative şi, la limită, comuniunea cu Dumnezeu.

Există dintotdeauna în marile religii mai multe tipuri de post:

a) *postul iniţiatic* ajută la crearea unei stări spirituale menite să provoace extazul şi călătoria spirituală în alte lumi sau dimensiuni ale realităţii. Exemple: postul în *şamanism*, postul în *misterele iniţiatice* (din Eleusis);

b) *postul de penitenţă şi purificare* are ca model ritualurile de purificare ale divinităţilor (Apollo, Quetzalcóatl etc.) sau pe cele ale marilor creatori de religii (Iisus, Buddha, Mahomed etc.). Scopul său este pregătirea pentru întâmpinarea spirituală şi retrăirea marilor sărbători: *Paştele* în iudaism şi creştinism, *Ramadanul* la musulmani;

c) *posturile riguroase şi permanente* presupun renunţarea definitivă la unele alimente şi băuturi. Exemple: *carnea* la evrei şi musulmani, *alcoolul* la musulmani, *carnea de orice fel* la orfici, pitagoreici, yoghini etc.;

d) *posturile extreme* obligă la reducerea mâncării doar la apă şi *ostie sfinţită* pe parcursul mai multor ani. Exemple: medicii calvinişti elveţieni relatau cu trimitere la istoria veche cazul unei fete care nu mai mâncase de patru ani decât *ostie sfinţită.* Viscerele păreau a fi absorbite sau aplatizate. Pielea de pe abdomen era lipită de coloana vertebrală. Constatări: majoritatea cazurilor au fost femei. Au trecut prin probe grele: probleme morale, gânduri dureroase.

Sfinţii care postesc vreme îndelungată sunt invocaţi ca argumente în favoarea biruinţei spiritului asupra trupului. Astfel, „Sfânta Ludwine, moartă în 1433, nu s-a hrănit cu nimic timp de douăzeci şi opt de ani;

venerabila Domenica del Paradiso, moartă în anul 1553, a ţinut post negru douăzeci de ani; preafericitul Nicolas de Flüe, nouăsprezece ani; preafericita Elisabeth von Reute, moartă în 1420, cinsprezece ani; şi mulţi alţii”[14].

Venerabila Domenica a fost convinsă să mănânce măcar câteva cristale de zahăr. Rezultatul: 20 de minute de spasme şi forme violente de vomă care aproape au sufocat-o. Sfânta Ecaterina de Sienna, care a trăit în secolul al XIV-lea, s-a dovedit a fi echilibrată, sănătoasă şi energică. Începând cu anul 1376, ea devine „ambasadoare a Florenţei pe lângă Papă, care, în vremea aceea, îşi avea sediul la Avignon. Are o intensă activitate politică, scrie, călătoreşte, intră în dezbateri, predă. Moare la treizeci şi trei de ani, lăsând în urmă o considerabilă operă, ce a marcat în mod profund timpul ei”[15];

e) *postul negru*, adică total, este postul în care nu se mănâncă şi nu se bea nimic. Exemple: *postul în hinduism* şi în *creştinism*. Campionii unui asemenea tip de post sunt Paramahansa Yogananda şi Giri Bala. Cea din urmă, când a fost vizitată în 1950 de către Paramahansa, „avea şaizeci şi opt de ani şi nu mai înghiţise nici un fel de mâncare de la 12 ani şi 4 luni”. De ce? Pentru a dovedi că omul este spirit. „Pentru a arăta că, progresând pe calea ce duce spre Dumnezeu, omul poate învăţa să trăiască hrănindu-se cu lumină divină, şi nu cu mâncare.”[16]

În astfel de situaţii, apar cunoscutele fenomene conexe ale postului, cum ar fi *căldura neobişnuită* a trupului. Exemplu: autopsia dominicanei Maria Villani, realizată la 26 martie 1670, este un caz în care s-au manifestat fenomene stranii ale corpului – din inimă s-a ridicat un fel de abur.

Un alt efect al postului negru este *pielea neagră.* Ea se explică fiziologic prin acţiunea unor glande ce secretă anumite substanţe. Dincolo de aceste forme extreme ale postului în creștinism, există o asumare comună a acestuia în acord cu doctrina ortodoxă. Ea este un liant al tuturor bisericilor ortodoxe contemporane. Aceasta se organizează în raport cu anumite criterii sociale şi instituţionale.

V.4. Structura actuală a ortodoxiei mondiale

Confesiunea ortodoxă cuprinde astăzi câteva sute de milioane de credincioşi botezaţi şi câteva zeci de milioane de credincioşi necalcedonieni. În linii mari, structura socială și instituțională a ortodoxiei ar fi următoarea[17]:

a) *Patriarhia „ecumenică” de Constantinopol.* De ea depind diaspora greacă, Arhiepiscopia Rusă a Europei Occidentale şi Bisericile Finlandei şi Cretei;

b) *Patriarhiile „apostolilor” de Alexandria.* Au în atenţie comunităţile negre din Kenya, Uganda şi Zair;

c) *Patriarhia de Antiohia* cuprinde diaspora arabă creştină;

d) *Patriarhia de Ierusalim*;

e) *Patriarhia Moscovei.* De ea ţin Biserica Ortodoxă a Japoniei, dar şi bisericile creştine din Ucraina, Belarus, Letonia, Estonia, Moldova. Ele au, scrie Olivier Clément, doar „autonomie internă”. Biserica Ortodoxă din Moldova are „autonomie internă”. Este strâns legată de Biserica Rusă şi are nevoie doar de acordul acesteia. Pentru a fi *autocefală*, ea ar trebui să fie recunoscută de toate celelalte Biserici;

f) *Bisericile naţionale* sunt cele conduse de patriarhii din Serbia, Bulgaria, România şi Georgia. Cea din urmă este condusă de un *catolicos*;

g) *Bisericile naţionale* ale Greciei şi Ciprului;

h) *Bisericile minoritare* din Albania, Polonia, Slovacia şi America de Nord;

i) *Episcopia Catolică Ortodoxă a Franţei.* Această instituţie practică ritul galican şi are câteva mii de credincioşi. A fost singura tentativă de „uniatism” ortodox. Acum este izolată, evoluând între profetism şi sectarism.

Reprezentarea pe care Olivier Clément o are cu privire la ortodoxia mondială este cea a unei *uriaşe cruci*. Ea cuprinde:

a) *axa verticală*, adică ortodoxiile arabă, elenă, latină, slavă de sud, ucraineană, rusă, belarusă şi comunităţile din Africa Neagră;

b) *braţul răsăritean* este cel care cuprinde comunităţile ortodoxe din China, Japonia, Coreea, Alaska şi Insulele Aleutine;

c) *braţul apusean* cuprinde Biserica Rusă în Finlanda, Polonia, Slovacia, dar şi migraţiile secolului XX (exodul slav şi mediteraneean spre emisfera occidentală).

Conform datelor prezentate de Olivier Clément, în Europa Occidentală sunt astăzi peste un milion de ortodocşi, aflaţi în special în Franţa. Peste patru milioane trăiesc în SUA, mai bine de trei milioane în America Latină şi un milion în Australia. Acestora li se adaugă *bisericile ortodoxe necalcedoniene* (adică Biserica Armeniei, bisericile siriace, Biserica coptă, Biserica Etiopiei şi cea din India de Sud). Aceste date au doar o valoare aproximativă pentru că se schimbă de la an la an. Dincolo de relativismul statistic, bisericile ortodoxe din întreaga lume au la bază comunităţi ce se doresc a fi foarte puternice.

V.5. Ce este comunitatea creştină?

Aşa cum arată foarte bine pr. Gheorghe Popa, „comuniunea cu Apostolii era fundamentală pentru Biserica primară, întrucât ei reprezentau atât cele 12 seminţii ale lui Israel, cât şi imaginea Noului Israel, care era comunitatea creştină”[18]. Acesta este arhetipul comunităţii creştine dintotdeauna.

Există trei sensuri date comunităţii creştine:

a) adunare a credincioşilor creştini în jurul lui Hristos la Sfânta Liturghie, grupaţi în apropierea Sfântului Potir. Aici, comunitate înseamnă, în fond, Biserică;

b) corpusul celor 12 seminţii ale lui Israel;

c) imaginea simbolică a Noului Israel.

Pr. Gheorghe Popa menţionează că acea comunitate originară era „hristoforă", adică plină de prezenţa tainică a lui Hristos. Deseori (dar nu întotdeauna), comunitatea creştină modernă este o comunitate goală, sărăcită de prezenţa vie, trăită a lui Hristos. Poate oferi cel mult sentimentul unei profunde apartenenţe şi o reală solidaritate de grup. De asemenea, comunitatea creştină primară era una „pneumatologică" (de la gr. *pneuma* – „Duh Sfânt"). Era o comunitate constituită temeinic prin câteva Taine ale iniţierii creştine: botez, mirungere, euharistie, „dar, în acelaşi timp, era o comunitate orientată escatologic spre Împărăţia lui Dumnezeu"[19]. În raport cu sacralitatea unei comunităţi se contura şi simbolistica tainelor creştine.

V.6. Simbolistica botezului şi a mirungerii

Aceste taine sunt corelate cu simbolistica sacră a Bisericii în genere.

• *Pridvorul.* Pridvorul bisericii creştine „simbolizează lumea aceasta, timpul şi spaţiul create întru care suntem circumscrişi ca fiinţe biologice şi spirituale. De aceea în pridvorul bisericii, conform tradiției bizantine, se pictează calendarul, pentru a se puncta timpul liturgic, *începând* cu luna septembrie (Naşterea Maicii Domnului) şi sfârşind cu august (Tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul)"[20]. Tainele botezului şi mirungerii se săvârşesc în pridvorul bisericii. Ele semnifică naşterea şi renaşterea noastră.

„După săvârşirea celor două Sfinte Taine, noul botezat este condus de naşi (părinţii săi spirituali) spre altar, trecând prin pronaosul şi naosul bisericii."[21] *Pronaosul* simbolizează „timpul istoric al bisericii, dar şi timpul devenirii creştinului, de aceea se pictează în el scene din Istoria Bisericii"[22].

• *Naosul* semnifică consacrarea, deschiderea, împlinirea timpului istoric în escatologie. De aceea pe bolta din naosul bisericii se pictează Mântuitorul Hristos binecuvântând lumea. În joc este întâlnirea dintre timpul istoric, social şi ceea ce-l transfigurează împlinindu-l: *eonul.*

• *Iconostasul* separă naosul de altar. Este prefigurat „în Vechiul Testament de perdeaua ce separa Sfânta de Sfânta Sfintelor”[23].

• *Altarul* are două uşi laterale pe care sunt pictaţi arhanghelii Mihail şi Gavril. Primul „cu sabie de foc, sugerând Paradisul pierdut prin păcat, şi al doilea cu crini în mână, simbolizând Paradisul regăsit în Hristos”[24].

Altarul mai conţine şi *intrarea centrală* prin uşile împărăteşti. Aici este pictată icona Bunei-Vestiri. Ea sugerează „că prin Maica Domnului s-au deschis din nou Porţile Noului Paradis, în care ne aşteaptă Hristos”[25].

Nou-născutul parcurge drumul din pridvor spre altar, unde este împărtăşit cu sângele şi trupul Mântuitorului Iisus Hristos. Drumul simbolizează ascensiunea sa în societate, dar şi iniţierea pentru a parcurge spiritual calea din societate spre Împărăţia lui Dumnezeu. Parcurgerea acestui traseu iniţiatic se face pe baza cunoaşterii şi asumării fundamentelor ortodoxiei.

V.7. Fundamentele ortodoxiei. O perspectivă sociologică

Într-o lucrare extrem de utilă sociologilor, Constantin Cuciuc sintetiza cele trei „tării” sau fundamente ale ortodoxiei: „…capul Bisericii este Hristos Dumnezeu, a doua tărie o formează sfinţii, iar a treia «poporul dreptcredincios»”[26]. O sursă esenţială a ortodoxiei este *Catehismul*, cel care explică „credinţa, cultul şi viaţa creştină pe baza Sfintei Scripturi (Biblia) şi a Sfântei Tradiţii”[27]. Sfânta Tradiție cuprinde învăţăturile Părinţilor Bisericii şi hotărârile primelor sinoade ecumenice.

Un alt fundament al creştinismului ortodox este reprezentat de *Iisus Hristos*, Dumnezeu întrupat şi om desăvârşit. Din perspectiva sociologiei religiilor, regăsim mai multe ipostaze ale Mântuitorului Iisus Hristos:

a) *învăţător*, în sensul că ne învaţă calea mântuirii;

b) *preot*, căci întemeiază Biserica şi confirmă Sfintele Taine;

c) *împărat* al cerului şi al pământului.

La rândul lor, *sfinţii* formează împreună cu *îngerii* „Biserica cerească". Ei alcătuiesc un alt fundament al bisericii creştine. *Sărbătorile* creştin-ortodoxe sunt de trei tipuri: a) *împărăteşti*, aflate în legătură cu Sfânta Treime, b) ale *Maicii Domnului* şi c) ale *marilor sfinţi*.

Slujbele bisericeşti sunt, în principal, cuprinse în trei categorii:

a) *utrenia*, care presupune citirea de dimineaţă a psalmilor. Lumina răsăritului simbolizează lumina lui Iisus;

b) *liturghia* este slujba care celebrează euharistia, adică taina frângerii pâinii, instituită de Iisus în Joia Mare. În timpul Liturghiei, Sfintele Daruri (pâinea şi vinul) devin trupul şi sângele Mântuitorului. Ele se dau spre împărtăşanie credincioşilor vrednici;

c) *ierurgiile* sunt slujbe pentru binecuvântarea omului şi a celor folositoare lui. Mai sunt numite şi *molifte*.

Împreună, toate acestea se regăsesc în cuprinsul unei structuri sociale specifice Bisericii Ortodoxe Române.

V.8. Organigrama Bisericii Ortodoxe Române (BOR)

În prezent, „Biserica Ortodoxă din România funcţionează şi este organizată pe baza unui statut propriu, elaborat de Sinod, completat sau modificat în acord cu împrejurările social-politice"[28]. Are un caracter autocefal, adică „nu depinde şi nu este subordonată altor forme de organizare religioasă"[29].

Din perspectivă sociologică, organigrama BOR ar fi următoarea:

1) Patriarhia României;

2) mitropoliile;

3) arhiepiscopiile;

4) episcopiile;

5) protopopiatele;

6) parohiile.

Această organigramă diferenţiază BOR de alte Biserici creştine, printre care şi Biserica Ortodoxă de Stil Vechi.

V.9. Biserica Ortodoxă de Stil Vechi

Această Biserică reprezintă o variantă specială a ortodoxiei. Totul a început în 1924, „când ziua de 1 octombrie («pe stil vechi») a fost declarată 14 octombrie (pe «stilul nou»)”[30]. *Calendarul iulian* a fost introdus în anul 46 î.Hr. de către Iuliu Cezar. Între el şi anul solar „există o diferenţă de 11 minute şi 14 secunde, care s-au adunat de-a lungul secolelor, însumând cele 13 zile (diferenţa între stiluri)”[31]. În Europa, soluţia vine în 1582, când Papa Grigorie al XIII-lea a introdus *calendarul gregorian*. În ciuda unor solicitări repetate, la noi acest calendar va fi introdus abia în 1924.

Rezultatele sociale nu s-au lăsat aşteptate. După statistica vremii, aproape un milion de credincioşi (aici îi includem şi pe cei din Basarabia) n-au adoptat stilul nou. Au continuat să ţină sărbătorile şi să practice ritualurile, dar cu 13 zile întârziere faţă de majoritatea ortodocşilor. Unii călugării au întemeiat comunităţi stiliste.

În principiu, stiliştii au aceleaşi date ale credinţei ca şi ortodocşii de stil nou. Există însă anumite *diferenţe*, cum ar fi cele sintetizate de Constantin Cuciuc:

a) rânduiala sărbătorilor calendaristice este cuprinsă în *Pascalie*. Ea a fost realizată la Sinoadele de la Niceea I (325) şi Antiohia (345). Or, această rânduială nu se schimbă;

b) în conformitate cu canoanele apostolice, preoţilor nu li se permite să facă politică;

c) Biserica Ortodoxă de Stil Vechi nu admite incinerarea morţilor;

d) recomandă „portul mustăţii de către credincioşi, iar la clerici mustaţa, barba şi netunderea părului sunt obligatorii…”[32].

Astăzi, comunităţi ortodoxe de stil vechi se regăsesc în mai multe locuri din România. Foarte bine organizate şi numeroase sunt cele din judeţele Suceava şi Neamţ.

1. Pentru detalii bibliografice, vezi Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase.* Vol. I: *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, ed. cit.; Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit.; Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, Editura Fronde, Alba Iulia, 1994; Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997; Nicu Gavriluță, *Mentalităţi și ritualuri magico-religioase*, ed. cit.; Jeannine Siat, *Marile religii monoteiste*, Editura Institutul European, Iaşi, 2000.

2. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase.* vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, traducere de Cezar Baltag, Editura Polirom, Iaşi, 2011, p. 188.

3. *Ibidem.*

4. *Ibidem.*

5 . *Ididem.*

6 . *Ibidem.*

7 . *Ibidem*, p. 189.

8 . *Ibidem.*

9 . *Ibidem.*

10 . *Ibidem*, p. 189.

11 . *Ibidem*, p. 190.

12. *Ibidem.*

13. *Ibidem.*

14. Michel Aimé, *Metanoia. Fenomene fizice ale misticismului*, traducere de Radu I. Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994, p. 182.

15. *Ibidem*, p. 183.

16. *Ibidem*, p. 186.

17. Pentru detalii, vezi Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit., pp. 145-146.

18. Pr. Gheorghe Popa, *Comuniune şi înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, carte tipărită cu binecuvântarea Î.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, Editura Trinitas, Iaşi, 2000, pp. 167-168.

19. *Ibidem*, p. 168.

20. *Ibidem*, pp. 168-169.

21. *Ibidem*, p. 169.

22. *Ibidem.*

23. *Ibidem.*

24. *Ibidem.*

25. *Ibidem.*

26. Constantin Cuciuc, *Atlasul religiilor şi al monumentelor istorice religioase din România*, Editura Gnosis, Bucureşti, 1997, p. 17.

27. *Ibidem.*

28. *Ibidem*, p. 24.

29. *Ibidem.*

30. *Ibidem*, p. 27.

31. *Ibidem.*

32. *Ibidem*, p. 28.

Capitolul VI

Catolicismul

VI.1. Scurtă istorie a catolicismului în spaţiul românesc

Catolicismul[1] reprezintă una dintre marile confesiuni creştine ale lumii[2]. În timpul conflictelor româno-maghiare, misionarii bizantini „s-au retras dincoace de Carpaţi şi au sprijinit organizarea vieţii bisericeşti şi mănăstireşti”[3]. Rămaşi în Transilvania, „misionarii catolici au instituit autoritatea papală”[4]. „După 1231, bisericile catolice vor înregistra actele notariale, autorităţile religioase putând hotărî asupra pământului nobililor români, care, pentru a-l păstra, unii treceau la religia catolică.”[5]

Ordinele călugăreşti, militare şi misionare specifice catolicismului aveau în Transilvania o intensă activitate socială. Scopul clar stabilit era acela de catolicizare a românilor. Iată câteva exemple preluate din *Atlasul religiilor şi al monumentelor istorice religioase din România*: *benedictinii* îşi încep activitatea la începutul secolului al XI-lea, iar în 1062 înfiinţează Abaţia de la Cluj; *franciscanii minoriţi* îşi fac apariţia în Transilvania în perioada 1229-1239; *dominicanii* îşi încep misionariatul în Ardeal în jur de 1220; *teutonii* şi *ioaniţii* sunt ordine cu o prezenţă semnificativă în spaţiul transilvan al acelui timp[6].

După lupta de la Mohács din 1526, protestantismul îşi face simţită din plin prezenţa în Transilvania. În sud, luteranismul era prezent încă din 1524, iar în nord apar ideile calviniste. „Dieta din 1572 recunoştea existenţa în Transilvania a patru religii recepte (calvină, luterană, unitariană şi catolică)[7]. În secolul al XVI-lea se înregistrează o încercare de revigorare a

catolicismului prin *Societatea lui Iisus* (iezuiţii).

VI.2. Ce este catolicismul?

Din punct de vedere teologic, cuvântul *catolic* (gr. *katholikos*) trimite la universalitatea Bisericii. Sensul nu este numai unul geografic. Mai profund, el se referă la vocaţia creştinismului de a primi toate *rasele şi culturile.* Din punct de vedere sociologic, catolicismul reprezintă un ansamblu de instituţii şi o mulţime de credincioşi legaţi de Roma şi de jurisdicţia Papei. Ei reprezintă doar o parte a Bisericii lui Hristos, partea cea mai mare din punct de vedere statistic.

Prezenţa vie a catolicismului în lume nu începe odată cu schisma din 1054. Ea s-a manifestat pregnant odată cu ungerea ca rege a lui Pepin cel Scurt de către Papă şi cu anul 800, când a avut loc încoronarea lui Carol cel Mare ca împărat roman de Apus. Europa – mai puţin bizantină – s-a suprapus cu Roma. S-a cerut de atunci o simbioză între *Biserică* şi *societate.* Se căuta o singură societate, cu un singur scop: *mântuirea oamenilor după Evanghelie.* Principele era *unsul lui Dumnezeu* pe pământ. Cu timpul, conlucrarea senior-preot s-a diminuat. Episcopii devin ei înşişi seniori. Rezultă un cler incult şi concubin. Începând cu Grigore al VII-lea, mai precis cu secolul al XI-lea, Papa devine *Principele Principilor.* Împăratul este excomunicat.

De-a lungul istoriei, puterea Bisericii Catolice a crescut şi s-a manifestat prin multe evenimente. Dintre acestea mai cunoscute sunt cruciadele (secolele XI-XIII), apariţia Inchiziţiei (începând cu secolul al XII-lea), a ordinelor catolice de *fraţi cerşetori* (franciscanii şi dominicanii), a universităţilor şi a cercetării teologice (în special prin Toma de Aquino).

În 1492 are loc colonizarea Americii. Începând din secolul al XVI-lea, apar *Reforma* şi *Contrareforma* catolice. Urmează anul 1789 cu Revoluţia Franceză şi persecuţia Bisericii. În 1811, Papalitatea este umilită de Napoleon şi deposedată de averile sale. La Conciliul Vatican I (1868-1870) au fost definite primatul şi infailibilitatea Papei.

Un alt moment semnificativ din istoria catolicismului este reprezentat de confruntarea dintre Biserica Catolică şi ştiinţă în privinţa originii speciei umane. Biserica Catolică a condamnat evoluţionismul în 1859. În 1950, Biserica Catolică acceptă poligenismul. Conform acestuia, rasele umane au apărut pe pământ independent unele de altele. Astăzi, disputa dintre catolicism şi ştiinţă este într-o măsură considerabilă estompată.

VI.3. Doctrina catolică

În punctele esenţiale ale creştinismului, catolicismul nu se deosebeşte fundamental de ortodoxie. Acceptă cele şapte Taine şi credinţa în Sfânta Treime.

Există totuşi anumite trăsături care dau nota distinctivă catolicismului:

a) *supremaţia în Biserică a Marelui Pontif*. El este „locţiitorul lui Iisus pe pământ", „urmaş al apostolului Petru". De exemplu, Ambrozie (340-397) reuşeşte să sintetizeze puterea şi autoritatea lui Petru prin formula „Ubi Petrus, Ibi Ecclesia". „Între 1939 şi 1950, din ordinul Papei Pius al XI-lea, au fost iniţiate chiar săpături arheologice sub catedrala Sf. Petru, în vederea dezvăluirii mormântului «întâiului Papă», cum este considerat apostolul Petru, şi «primus inter pares»."[8];

b) *dogma infailibilităţii papei*. A fost proclamată în 1870 de Conciliul Vatican I. Conform acestei dogme, cuvintele rostite de la amvon de către Papă sunt infailibile;

c) *filioque*. În conformitate cu doctrina catolică, Sfântul Duh purcede de la Tatăl şi de la Fiul. Biserica Ortodoxă susţine că el purcede doar de la Tatăl;

d) *dogma Purgatoriului*. În tradiţia catolică, acesta este un spaţiu misterios, situat între cer şi pământ, unde sufletele se purifică;

e) *Învăţătura despre iertarea păcatelor şi comerţul cu indulgenţe*. Indulgenţele au fost introduse încă din secolul al XI-lea. Existau

indulgenţe complete, care presupuneau iertarea tuturor păcatelor şi evitarea Infernului, respectiv *indulgenţe parţiale.* Acestea din urmă erau obţinute cu sume de bani mai mici şi priveau iertarea păcatelor pentru un număr fix de zile, „perioadă în care obţinerea iertării era condiţionată şi de respectarea riguroasă a unor norme religioase”[9]. Indulgenţele au fost abolite prin reforma lui Martin Luther, mai exact prin afişarea pe uşa bisericii din Wittenberg a celor 95 de teze despre indulgenţe.

VI.4. Ritualuri şi reguli catolice

Pe baza doctrinei catolice, apar şi se dezvoltă anumite elemente specifice care ţin de ritualurile catolice.

În sinteza realizată de Mihai Nistor în cartea sa *Fenomenologia sacrului*, diferenţele dintre ritualurile catolice şi cele ortodoxe ar fi următoarele:

a) botezul se face prin *stropirea* cu apă, şi nu prin scufundare;

b) ungerea cu Sfântul Mir nu se aplică minorilor;

c) împărtăşania mirenilor se face numai cu pâine (cu pâine şi vin se împărtăşesc doar membrii clerului). Se foloseşte pâinea nedospită (*azima*);

d) folosirea limbii latine în slujba religioasă. Astăzi, evident, această regulă nu mai funcţionează;

e) celibatul întregului cler (la ortodocşi, el e valabil doar pentru călugări);

f) interdicţia clericilor de a deveni mireni;

g) instituţia cardinalilor;

h) recunoaşterea a 21 de concilii ecumenice (în loc de şapte recunoscute de ortodocşi);

i) interdicţia laicilor de a interpreta Biblia (între timp, ea a fost anulată);

j) caracterul indisolubil al căsătoriei.

VI.5. Structura Bisericii Catolice

În catolicism există o structură socială foarte riguroasă, menţinută neschimbată de-a lungul timpului. Ea presupune existenţa următoarelor nivele ierarhice şi autoritare:

a) Papa;

b) cardinalii. În sens literal, cardinalul este „supraveghetorul”, „acela care veghează asupra comunităţii”. El menţinea legătura dintre comunităţile creştine;

c) arhiepiscopii;

d) episcopii;

e) prezbiterii (delegaţii episcopilor);

f) preoții.

1. Bibliografia despre catolicism este foarte diversă. Recomandăm Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase.* vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, ed. cit.; Mihai Nistor, *Fenomenologia sacrului*, Editura Cantes, Iaşi, 1999; Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*, ed. cit.; Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, ed. cit.; Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit.; Giovanni Filoramo (coord.), *Istoria religiilor.* vol. II: *Iudaismul şi creştinismul*, ed. cit.

2. O analiză sociologică a subiectului, corelată cu alte teme actuale, se regăseşte şi în Titus Hjelm, Phil Zuckerman (eds.), *Studying Religion and Society. Sociological Self-Portraits*, Routledge, Londra, 2013. Semnează aici nume mari ale sociologiei religiilor, printre care Steve Bruce, Grace Davie, Peter Berger, Jean-Paul Willaime.

3. Constantin Cuciuc, *Atlasul religiilor şi al monumentelor istorice religioase din România*, ed. cit., p. 34.

4. *Ibidem.*

5. *Ibidem.*

6. *Ibidem*, pp. 34-35.

7. *Ibidem*, p. 25.

8. Mihai Nistor, *op. cit.*, p. 349.

9. *Ibidem*, p. 351.

Capitolul VII

Protestantismul

VII.1. Ideile de bază ale luteranismului

Imediat după reforma lui Martin Luther din secolul al XVI-lea, Biserica Luterană va cunoaşte un succes social absolut remarcabil. Se va extinde în Germania şi în Peninsula Scandinavă, „devenind religia oficială într-un număr semnificativ de principate”[1]. Din 1947, „majoritatea bisericilor luterane sunt afiliate Federaţiei Mondiale a Luteranismului…”[2] – o comunitate cu peste o sută de biserici răspândite în mai multe ţări şi având milioane de membri[3].

Protestantismul se leagă direct de numele lui Martin Luther (1483-1546). „La universitatea din Wittenberg, încă din 1512, Luther a ţinut, vreme de aproximativ treizeci de ani, cursuri de exegeză biblică care, alături de o foarte intensă activitate de predicator, au constituit axa activităţii sale ca teolog şi reformator.”[4] Ideile teologului şi reformatorului Martin Luther au făcut istorie. În timp şi istorie, ele au generat protestantismul în forma sa primă.

„Ca şi în cazul lui Mahomed, biografia lui Luther ne ajută să înţelegem izvoarele creativităţii sale religioase.”[5] Un exemplu elocvent ţine de un episod special din viaţa lui Martin Luther. După ce devine licenţiat al Universităţii din Erfurt, „în timpul unei furtuni teribile este trăsnit şi face legământ să devină călugăr”[6]. Atunci a jurat că dacă va scăpa cu viaţă se va dedica în totalitate slăvirii lui Dumnezeu.

Viaţa sa consacrată deplin slujirii lui Dumnezeu l-a pus în situaţia de a scrie o impresionantă operă. Unele dintre ideile sale stau la baza

luteranismului.

- „Dreptatea lui Dumnezeu nu este aceea care îl judecă pe păcătos, ci aceea care îl face drept”[7];
- Harul lui Dumnezeu îl obţinem „nemotivat, nemeritat şi necondiţionat”[8];
- Refuză filosofia aristotelică „ca premisă necesară pentru teologie”[9];
- Crucea – „principiu al cunoaşterii lui Dumnezeu”[10];
- „Voinţa umană este liberă numai în ceea ce priveşte lucrurile umane, nu şi în cele divine”[11];
- Mântuirea este „toată numai lucrare şi dar ale lui Dumnezeu…”[12];
- „Refuzul categoric al papalităţii…”[13]. Papa îşi asumă autoritatea „de la Hristos şi în parte de la comunitatea creştină”[14]. Refuză Biserica „ierarhică, autoritară şi patriarhală…”[15]. Adevărata Biserică este cea interioară, o liberă „adunare a inimilor”[16]. Semnul veritabil al Bisericii rămâne, în viziunea lui Luther, Evanghelia;
- „Declericizarea creştinismului”[17]. Conform acestei idei provocatoare a reformistului german, toţi creştinii au preoţia ca o calitate intrisecă;
- Martin Luther a dezaprobat revoluţia lui Thomas Müntzer (1489-1525). Ca urmare a desfăşurării acesteia, la 15 mai 1525, 5.000 de ţărani germani au fost executaţi. Canonic augustinian răzvrătit, Müntzer dorea transpunerea reformei religioase a lui Luther în plan social şi politic. Exemplu: ţăranii solicitau desfiinţarea sclaviei pe motiv că „Hristos, cu sângele său preţios, ne-a răscumpărat pe toţi, fără deosebire”[18]. Luther le-a susţinut în principiu revendicările, dar nu în numele lui Hristos. Desfiinţarea sclaviei nu este o chestiune de drept divin. „Creştinul nu revendică şi nu se răzvrăteşte.”[19] În faţa autorităţii rezişti nu cu spada, ci cu rugăciunea, „cerând ajutor de la Dumnezeu…”[20]. Doar el face posibilă „revoluţia de sus”, adică cea care „îi doboară pe tirani şi îi înalţă pe cei smeriţi”[21]. Müntzer, cel cu care a polemizat Luther, a fost „un apocaliptic…”[22]. Era convins că „judecata lui Dumnezeu este iminentă, iar ţăranii o pun în aplicare”[23];

• Luther a avut o temeinică polemică cu Erasmus. Acesta susţinea că „omul are voinţă liberă”[24], că „poate alege între bine şi rău”[25] şi că „poate contribui în mod real la propria mântuire”[26]. Dimpotrivă, Luther era convins că liberul-arbitru există şi se manifestă doar în cele sociale, pământeşti, nu în cele divine. În general, omul alege prost. Nu-l alege pe Hristos, ci pe adversarul său. „Pentru a-l alege pe Hristos trebuie să fii ales de Hristos.”[27] Libertatea vine odată cu credinţa dată prin cruce, nu înainte. Omul „nu este liber să-i spună «da» lui Dumnezeu, ci este liber atunci când îi spune «da» lui Dumnezeu”[28];

• *Sola Scriptura*. Contează doar textul revelat al Sfintei Scripturi;

• Refuză ideea transubstanţierii pâinii în trupul Mântuitorului. Ele coexistă;

• „Iar dreptul din credinţă va fi viu” – celebra interpretare a Sfântului Pavel – „constituie temelia teologiei lui Martin Luther”[29]; rezultă ideea de *Sola Vide*;

• Credinciosul primeşte graţie credinţei sale dreptatea dobândită prin jertfa lui Iisus;

• Acceptă „numai trei Taine – botezul, împărtăşania şi spovedania”[30]. Cu timpul va renunţa la ultima dintre ele;

• Existenţa în viaţa lui Martin Luther a disputei *orgoliu versus conştiinţa vocaţiei profetice*. „Nu dau voie ca doctrina mea să fie judecată de nimeni, nici chiar de îngeri. Cel care nu-mi primeşte doctrina nu poate să se mântuiască.”[31] Acest celebru fragment din corespondenţa lui Luther a fost interpretat de Jacques Maritain drept „o dovadă de orgoliu şi egocentrism”. În schimb, Mircea Eliade îi dă o cu totul altă interpretare. În joc era „reacţia specifică a aceluia care nu îndrăzneşte să se îndoiască de alegerea sa divină şi de misiunea-i profetică”[32];

• „Prin propria sa natură, voinţa omenească nu este liberă să facă binele”[33];

• „După cădere, nu se mai poate vorbi de «liber-arbitru», căci ceea ce domină omul de atunci încoace este egocentrismul absolut şi urmărirea furioasă a propriei satisfacţii”[34];

• Virtuţile morale nu se dobândesc prin educaţie (Aristotel). Binele, cu sau

fără graţie, „nu a contribuit niciodată la salvarea sufletului”[35]. Doar credinţa în sine, naivă, totală, asemănătoare cu cea a copiilor, ajută la mântuirea sufletului;

- „Raţiunea nu are nimic comun cu domeniul credinţei”[36] – în sensul că adevărurile credinţei nu contrazic raţiunea, ci doar o transcend;
- Luther susţine ideea *necesităţii absolute*, în sensul că nu există voinţă liberă. Altfel spus, „nu stă în puterea omului să îndeplinească binele sau răul”[37].

VII.2. Luteranismul în spaţiul românesc

Această versiune originară a protestantismului a pătruns în Transilvania, unde exista un „conglomerat de etnii”[38]. Puterea otomană le-a tolerat, dar a temperat prozelitismul catolic impus de austrieci, care masca anumite interese politice, şi a dus o politică subtilă contra Papei şi a împăraţilor de la Viena. Aşa se explică de ce unii principi transilvăneni şi unii oameni de rând au aderat la protestantism.

Precursorii reformei protestante din Transilvania au fost: *anabaptiştii* (cei care susţineau ideea botezului administrat la maturitate) şi *husiţii* („alungaţi din Moravia, s-au răspândit în Moldova şi Transilvania”[39]). În Moldova au fost prezenţi în istoria veche la Târgu Trotuş, Roman şi Huşi.

„În 1952, cultul evanghelic luteran de confesiune augustană mai avea 200.769 de credincioşi cuprinşi în 304 parohii cu 196 de preoţi, grupaţi în zece protopopiate care se aflau în 16 judeţe.”[40] Majoritatea luteranilor din spaţiul transilvănean au fost saşi (germani), prin urmare au existat mai puţini unguri şi români. După 1989, cifrele recensămintelor arată o scădere constantă a numărului de luterani din România. Mai exact, dacă în 1992 erau 39.552 de credincioşi, în 2002 erau înregistraţi oficial 39.119.

VII.3. Femeile la conducerea bisericilor protestante

De numele Bisericii Evanghelice Luterane din Germania anului 1976 se leagă şi începuturile hirotonisirii femeilor. Intrarea acestora „în rândurile preoţimii”[41] a fost un fenomen compensat ulterior prin „scăderea numărului de bărbaţi candidaţi la hirotonisire”[42]. Faptul în sine ilustrează credinţa profund înrădăcinată în mentalul social creştin că bărbaţii sunt urmaşii apostolilor şi ai lui Iisus. Prin urmare, ei sunt cei mai îndreptăţiţi să conducă Biserica. Mai mult, condiţia vieţii feminine nu este văzută ca fiind compatibilă cu viaţa spirituală religioasă şi, cu atât mai puţin, cu o funcţie de conducere în bisericile creştine.

Decizia de a hirotonisi femei a fost mai apoi asumată şi de Sinodul Bisericii Anglicane, în 1992. Cele două biserici protestante nu sunt singurele care admit femei preoţi, cu sau fără funcţii de conducere. Din acest grup mai fac parte Armata Salvării şi unele biserici afro-caraibiene, Biserica Reformată Unită şi Biserica Metodistă, respectiv Biserica Scoţiei.

VII.3. Ulrich Zwingli

A fost liderul unei mişcări sociale şi spirituale ce a reprezentat o reacţie categorică la adresa catolicismului din acel timp. Reacţia protestatară a lui Ulrich Zwingli se reflectă şi în refuzul său de a primi pensia acordată de Roma. Noua ideologie protestantă, în versiune elveţiană, s-a centrat pe câteva idei-forţă:

a) una dintre ele se referă la *simplificarea ritualului*. Mai exact, slujba a fost înlocuită doar cu un cult duminical, sărac şi axat doar pe predică;

b) mănăstirile au fost *secularizate*.

Luther susţinea *consubstanţierea* (prezenţa în pâine şi vin a trupului şi sângelui Mântuitorului), în timp ce Zwingli vedea în împărtăşanie doar o aducere aminte a momentului arhetipal. Hristos este prezent aici numai simbolic.

Zwingli a polemizat îndelung cu Conrad Grebel, întemeietorul

anabaptismului. Acesta nega „validitatea botezului copiilor”[43]. El trebuia administrat doar adulţilor care au ales liber viaţa lui Hristos. „Prin urmare, convertiţii trebuiau rebotezaţi.”[44] După 1530, în ciuda persecuţiilor, anabaptismul s-a răspândit în Elveţia şi în sudul Germaniei.

VII.4. Calvinismul

Jean Calvin (1509-1564) a fost inițial preot catolic la Geneva. S-a născut în nordul Franței și a devenit ulterior doctor în drept. A scris lucrarea *Instituirea religiei creştine* (ediţie definitivă în limba latină din 1559).

Idei reprezentative:

- „Biblia este singura autoritate care decide în toate problemele de credinţă şi de organizare a Bisericii”[45];
- Omul se justifică prin credinţă şi prin meritele faptelor sale;
- Acceptă două taine: botezul şi împărtăşania;
- Instituie *dogma predestinării*. Iisus Hristos s-a jertfit doar pentru cei aleşi;
- *Ascetismul laic*;
- Obligativitatea frecventării bisericii;
- Implicarea pastorilor în viaţa particulară;
- Intoleranţă, stigmat, ardere pe rug pentru cei de altă credinţă;
- Refuză tradiţia Sfinţilor Părinţi;
- Un cult sobru şi riguros: fără sfinţi, moaşte, icoane;
- Reducerea numărului sărbătorilor creştine;
- A diminuat fastul şi ceremonialul catolic;
- A demonstrat *importanţa teologică a activităţii politice.* A anticipat seria teologiilor politice din secolul XX: teologia muncii, a eliberării, a anticolonialismului.

1. *Atlasul religiilor lumii. O istorie ilustrată a marilor credinţe*, traducere de Bogdan Gheorghiţă şi Matei Iagher, Puzzle Woks Publishing, Bucureşti, 2009, p. 332.

2. *Ibidem*.

3. Evit să prezint cifre exacte pentru că actualitatea lor este una de moment, fiind depăşită de noile evaluări.

4. Giovanni Filoramo (coord.), *Istoria religiilor*. Vol. II: *Iudaismul şi creştinismul*, ed. cit., p. 347.

5. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase.* Vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, ed. cit., p. 209.

6 . *Ibidem.*

7 . Giovanni Filoramo (coord.), *op. cit.*, p. 355.

8 . *Ibidem*, p. 356.

9 . *Ibidem.*

10. *Ibidem.*

11 . *Ibidem.*

12. *Ibidem.*

13. *Ibidem*, p. 357.

14. *Ibidem.*

15. *Ibidem.*

16. *Ibidem.*

17. *Ibidem*, p. 358.

18. *Ibidem*, p. 359.

19. *Ibidem.*

20. *Ibidem.*

21. *Ibidem.*

22. *Ibidem.*

23. *Ibidem.*

24. *Ibidem*, p. 360.

25. *Ibidem.*

26. *Ibidem.*

27. *Ibidem.*

28. *Ibidem.*

29. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 209.

30. *Ibidem*, p. 210.

31. *Ibidem*, p. 211.

32. *Ibidem*.

33. *Ibidem*, p. 212.

34. *Ibidem.*

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem.*

37. *Ibidem*, p. 214.

38. Constantin Cuciuc, *Atlasul religiilor şi al monumentelor istorice religioase din România*, ed. cit., p. 49.

39. *Ibidem*, p. 50.

40. *Ibidem*, p. 51.

41. Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 352.

42. *Ibidem.*

43. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 215.

44. *Ibidem.*

45. *Ibidem*, p. 216.

Capitolul VIII

Neoprotestantismul

VIII.1. Mormonii

Biserica lui Iisus Hristos a Sfinţilor din Zilele din Urmă este prezentată în statistici şi documente ca fiind „cel mai mare grup religios originar din America”[1]. Este „a patra confesiune creştină ca mărime din Statele Unite şi, totodată, credinţa cu cea mai rapidă dezvoltare din lume”[2].

Cultul mormon, având la bază o biserică milenaristă, a apărut în urma unei revelaţii din 1830 a lui Joseph Smith, profetul întemeietor american. Conform credinţei mormone, Smith ar fi primit vizita unui înger, care i-a înlesnit descoperirea unei cărţi misterioase privind istoria poporului lui Dumnezeu în America, *Cartea lui Mormon.*

VIII.1.1. Joseph Smith – profetul întemeietor

A fost un lider religios dominat de multe idei, viziuni şi revelaţii stranii. Incita credincioşii în a descoperi paradisul şi a se pregăti pentru a doua venire a lui Hristos, *Parousia*. În practicile lor cotidiene, mormonii sperau în descoperirea de către emigranţi a unor „„comori îngropate, pietre cu puteri miraculoase” sau „relicve ale triburilor indiene băştinaşe”[3].

Moroni, îngerul trimis de Dumnezeu, i se arată lui Smith şi îl înştiinţează „că va avea o misiune de îndeplinit”[4]. Ea consta în încercarea „de restabilire a credinţei adevărate şi de a pune bazele noii biserici creştine”[5]. Joseph Smith a primit două plăci de aur de la Moroni cu Evanghelia veşnică revelată.

VIII.1.2. Texte şi idei de bază ale cultului mormon

Cultul mormon se bazează pe „cele două testamente ale Bibliei”[6], la care se adaugă alte texte de bază, cum ar fi *Cartea lui Mormon*, *Perla de mare preţ* şi *Doctrină şi legăminte*.

Idei de bază ale cultului mormon:

- Cel de-al treilea testament (*Cartea lui Mormon*) susţine faptul că omul a stat sub semnul unei ignoranţe destinale. Abia după apariţia noastră în lume „am acceptat să căpătăm forme asemănătoare lui Dumnezeu”[7];
- „Scopul venirii pe pământ este să fim asemănători tatălui divin, urmând să revenim la Dumnezeu”[8];
- Trupul omenesc este, în mod inevitabil, „imperfect şi muritor, dar reprezintă o treaptă spre mântuire…”[9];
- Moartea este de neocolit, dar are un sens ultim, special: „Face parte din planul mântuirii”[10];
- După moarte, mormonul primeşte un „grad de glorie”, „mai apropiat sau mai îndepărtat de Dumnezeu”[11];
- Cei ce au primit noua învăţătură mormonă şi o ignoră „vor merge în Iad”[12];
- Cei „nebotezaţi în noua credinţă vor rămâne în «închisoarea» spirituală”[13]. Tocmai de aceea familiile de mormoni îşi botează strămoşii în temple, pentru a le spori şansa la nemurire;
- Căsătoriile religioase sunt eterne: „durează şi după moarte”[14]. Cele civile sunt valabile până la moarte;
- Mormonii practică legea zeciuielii ca formă de sacrificiu individual sau social: „A zecea parte din venitul nostru aparţine lui Dumnezeu”[15];
- *Parousia* va avea loc în SUA. Poporul american este noul popor ales şi el se va mântui înaintea altora. Noul pământ ales va fi Missouri, locul „unde s-au stabilit Adam şi Eva după ce au plecat din rai”[16];

• Mormonii originari, întemeietori ai cultului, practicau *poligamia.* Aceasta se baza pe anumite idei ale lui Joseph Smith. În poligamie, „un bărbat se poate căsători cu mai multe femei”[17]. Existau însă obligaţii speciale ale poligamiei. Puteai aduce în familie o nouă soţie doar cu „acordul celorlalte”[18]. Erau obligatorii „locuinţele separate şi asigurarea independenţei materiale a fiecărei soţii şi a copiilor”[19]. Din secolul al XIX-lea, poligamia se desfiinţează în mod oficial.

Poligamia sau *căsătoria plurală* a fost acceptată şi practicată de o minoritate mormonă aproape 50 de ani după revelaţia lui Joseph Smith. Astăzi, cultul mormon respinge poligamia. Există însă şi grupuri radicale, numite „fundamentaliste mormone”, care s-au despărţit de biserica principală pentru ca în rebeliune să poată practica poligamia. Un asemnea grup disident este cel al *Bisericii Fundamentaliste a lui Iisus Hristos a Sfinților din Zilele din Urmă* (FSZU).

VIII.1.3. Poligamii din „familia cerească”

Majoritatea mormonilor radicali care continuă și astăzi să practice poligamia trăiesc în Utah, dar și în Colorado City, Texas sau în Columbia Britanică. Cultul perseverent al poligamiei le-a cauzat membrilor Bisericii FSZU probleme permanente cu autoritățile americane. Majoritatea acuzațiilor cărora trebuie să le facă față sunt legate de căsătoriile cu minore și de abuzul sexual. De exemplu, un lider al Bisericii FSZU, Warren Jeffs, a fost „condamnat în 2007 de un tribunal al statului Utah pentru oficierea căsătoriei unei fete de 14 ani cu un membru al bisericii”[20]. Asistenții sociali și polițiștii din vestul Texasului au intervenit în forță în aprilie 2008 în comunitatea poligamă pentru a verifica veridicitatea unui apel privind abuzul sexual și fizic. Deși apelul fusese o farsă, totuși comunitatea poligamă din Texas a intrat serios în atenția opiniei publice americane (și nu numai). Razia autorităților le-a sporit popularitatea. Imaginea socială a cultului s-a schimbat și ca urmare a articolelor din presă, respectiv a emisiunilor TV cu un subiect realmente captivant.

Un aspect specific acestui grup religios special din vestul SUA și din

Canada este *oficierea căsătoriilor între fete minore și bărbați vârstnici*. Ele nu sunt legale, fiind oficiate doar în cadrul bisericii mormone. Scopul ultim al acestor practici este ridicarea aici, pe pământ, a „Regatului lui Dumnezeu”. Mijlocul esențial de instaurare a acestui regat sacru este „familia cerească”. O asemenea familie poate fi constituită, de exemplu, dintr-un soț, cinci soții, 46 de copii și 239 de nepoți[21]. Deși neobișnuit de numeroasă, „familia cerească” se integrează foarte bine în comunitate. Altruismul și devotamentul față de ceilalți sunt valori de bază ale cultului Bisericii FSZU. Copiii sunt crescuți și educați într-un mod singular și special: „fără televizor, mâncare nesănătoasă și presiuni sociale”[22].

Deși relativ izolată social, comunitatea mormonă de modă veche relaționează eficient cu societatea americană. Mormonii FSZU se ocupă în principal de agricultură, dar și de „câteva afaceri mari, de la hoteluri la fabrici de unelte și mașini”[23]. La nivel de familie există o distribuție specială a rolurilor: o soție se ocupă de prepararea hranei pentru toți copiii soțului (nu doar pentru ai ei), o alta are ca prioritate educația (copiii FSZU nu merg la școală). În sfârșit, o a treia soție se poate ocupa de treburile gospodărești și casnice (croitoria, de exemplu). Unii sociologi susțin că această diviziune socială a muncii, prin spiritul de comuniune creat, „pare să atenueze gelozia”[24]. Evident, adevărul acestei afirmații este unul relativ.

Căsătoria între rude și poligamia practicate și astăzi de membrii Bisericii FSZU comportă riscuri majore. Din punct de vedere medical, constatăm răspândirea unei boli grave (*deficiența de fumarază*) cauzată de o genă recesivă „din cauza căsătoriei între rude”[25]. Din perspectivă religioasă și socială, comunitățile mormone poligame riscă automarginalizarea și autoexcluderea. Cu toate acestea, ele continuă să practice poligamia. Argumentul este în principal unul de ordin religios. Fondatorul Bisericii FSZU, Joseph Smith însuși, ar fi practicat poligamia în urma unor revelații prin care i se cerea ca noua religie să se poată răspândi pe întregul pământ. Dincolo de aceste credinţe, ritualuri şi ideologii religioase care o singularizează în Occidentul american (şi nu numai), mormonii sunt un cult neoprotestant din ce în ce mai prezent în Europa de Est, inclusiv în România.

VIII.2. Adventiştii de Ziua a Şaptea

Este o mişcare religioasă protestantă cu origini în SUA, de unde s-a răspândit în toată lumea. Începuturile adventismului de Ziua a Şaptea ţin de predicţia falsă a predicatorului baptist William Miller, referitoare la întoarcerea Mântuitorului. A urmat „Marea Dezamăgire”, dar unii credincioşi nu şi-au pierdut speranţa în iminenţa celui de-al doilea advent. În 1860 şi-au luat numele de *Adventişti de Ziua a Şaptea*. Care este cea de-a şaptea zi? Este *Sabatul* sau sâmbăta, a şaptea zi de odihnă în tradiţia iudeo-creştină. Există milioane de membri răspândiţi în întreaga lume, mulţi dintre ei trăind în SUA şi având centrul spiritual la Silver Springs. Astăzi, Biserica Adventistă de Ziua a Şaptea administrează mii de şcoli, colegii şi universităţi.

Caracteristicile principale ale Bisericii Adventiste de Ziua a Şaptea sunt:

- Fondatorul susţine că a primit *inspiraţie divină* pentru interpretarea textelor sfinte.
- Susţine apropiata întoarcere a lui Iisus (*adventus* = „întoarcere”, „revenire”).
- Adventiştii de Ziua a Şaptea practică *botezul adulţilor* prin imersiune în apă. Ritualul trebuie practicat „atunci când omul este conştient că îşi mărturiseşte public pocăinţa şi credinţa (spre majorat) şi se angajează în legământul cu Dumnezeu”[26].
- Biblia este considerată a fi autoritatea ultimă în materie de credinţă.
- Respectă odihna în *ziua de Sabat*. „Adventiştii consideră că „ziua Domnului” (de închinare) este sâmbăta, duminica fiind introdusă în creştinism prin secolele II-III, sub influenţa altor culte şi credinţe existente atunci”[27].
- Propovăduieşte *reforma sanitară* prin igienă, alimentaţie echilibrată şi abţinerea de la consumul de tutun şi alcool.
- Trupul este „templu al Duhului Sfânt”. Prin urmare, adventiştii acordă un

plus de atenţie stilului de viaţă: „Nu consumă alcool, droguri, nu fumează, recomandă o alimentaţie raţională (mulţi fiind vegetarieni)”[28].

VIII.3. Penticostalii

Termenul grecesc *pentēkostē* („a cincizecea zi”) a dat numele cultului penticostal. A apărut în 1906, când o comunitate de negri din Los Angeles a pretins că a retrăit primirea darurilor de la Cincizecime: *glosolalia, prorocirea, vindecarea bolnavilor* și *puterea de a-i vindeca pe cei posedați de demoni*. Toate erau invocate după modelul apostolic. Cu timpul, penticostalismul a pătruns în Norvegia şi în Germania, apoi în întreaga Europă.

Adunările penticostale sunt autonome unele faţă de altele. Tocmai de aceea apar mai multe Biserici, numite uneori şi „secte”. Diferenţele se menţin în funcţie de modul în care este invocată în ritualuri libertatea Duhului Sfânt.

Astăzi, în lume există zone puternic penticostalizate: Coreea, America Latină şi Africa, iar numărul credincioşilor este în continuă creştere. Faptul în sine „i-a surprins atât pe teologi, cât şi pe experţii în ştiinţe sociale”[29]. Susţinătorii frenetici ai secularizării şi ai dispariţiei religiei au fost bulversaţi. Acum sunt nevoiţi să accepte faptul că secularizarea nu este o tendinţă globală, ci, mai curând, o excepţie într-o anumită parte a Europei.

VIII.4. Metodismul

Mişcarea protestantă a metodiştilor a fost iniţiată de fraţii John şi Charles Wesley la Oxford, în 1729. Cei doi făceau parte din „Holy Club” şi au fost numiţi „metodişti” „pentru modul sistematic şi organizat în care se preocupau de înţelegerea Sfintei Scripturi”[30]. Erau numiţi metodişti şi datorită perseverenţei cu care exersau trăirile religioase. Au pus un accent enorm pe conduita socială şi morală, şi nu pe aspectul dogmatic.

În Anglia au format o *biserică liberă*, diferită de cea anglicană, având în frunte un episcop. Participă la dialogul ecumenic în cadrul *Federaţiei Mondiale Metodiste.* Metodismul are un caracter cosmopolit: unul dintre pastorii metodişti din România este *coreean.* Adepţii sunt grupaţi în două „clase” conduse de „leader” (păstor). „Au carnete de membru. Pe baza unei scrisori de recomandare, când se mută dintr-o comunitate în alta, sunt luaţi în evidenţă. În cadrul întrunirilor îşi mărturisesc periodic activitatea şi evoluţia spirituală.”[31]

Există astăzi mai multe versiuni ale cultului metodist. Metodiştii *conservatori* şi *tradiţionalişti* „interzic şi astăzi bijuteriile, ornamentele vestimentare, tutunul, alcoolul, instrumentele muzicale, spectacolele şi distracţiile”[32]. O altă ramură este formată de *metodiştii liberali.* Aceştia nu mai sunt vegetarieni și „acceptă valorile culturale, spiritul modern”[33].

Caracteristicile specifice cultului metodist sunt:

- Respinge Sfânta Tradiţie a creştinismului clasic. Trimiterea este la hotărârile Sinoadelor Ecumenice şi la scrierile Sfinţilor Părinţi.
- Biblia este valorizată ca fiind „singura sursă de cunoaştere a lui Dumnezeu…”[34].
- Dintre cele şapte taine creştine, metodismul acceptă doar două: *botezul* şi *împărtăşania*.
- Din cadrul Sfintei Treimi, metodismul privilegiază importanţa şi rolul Sfântului Duh.
- Crede în Mântuitorul Iisus Hristos, „în a doua venire, judecata de apoi, în rai şi iad, (nu şi în Purgatoriu)”[35].
- Metodiştii primesc prozeliţi aşezându-le mâna pe cap. Ei „devin astfel diaconi şi diaconiţe ale noii religii”[36].

VIII.5. Armata Salvării

Cultul are la bază o disidenţă metodistă. A fost creat în secolul al XIX-lea de pastorul William Booth (1829-1912), în urma unei campanii de evanghelizare în cartierele sărace din estul Londrei.

Obiectivele Armatei Salvării nu sunt doar de ordin spiritual. Convingerea membrilor săi este aceea „că e greu să salvezi sufletul când stomacul e gol şi picioarele sunt îngheţate”[37]. Obiectivul declarat este acela de a lupta contra flagelurilor sociale: sărăcia, alcoolismul, prostituţia, drogurile. Lozinca clasică este lupta pentru „cei trei S”: „Supă, săpun, salvare”[38]. Cultul religios este organizat pe principii militare. Are „ofiţeri” cu normă întreagă, „funcţionari” şi „soldaţi” ce lucrează în mai multe ţări.

VIII.6. Martorii lui Iehova

VIII.6.1. Aspecte generale

Este o sectă milenaristă întemeiată de americanul C.T. Russell (1852-1916) şi prezentă în Europa după Primul Război Mondial. Se autointitulează *Uniunea Internațională a Studenților în Biblie* şi se preocupă în special de sfârşitul lumii şi, implicit, al împărăţiei de o mie de ani. Momentul final al *parousiei* este amânat în permanenţă. Iniţial, congregaţia a fost înregistrată în 1884, în Pennsylvania. Cu timpul, sediul central a fost mutat în Brooklyn, unde se află şi în prezent. Din 1931, membrii săi se numesc *Martorii lui Iehova*.

În România sunt prezenţi din 1911, când Károly Szabó şi József Kiss s-au întors în ţară din Statele Unite şi au început să predice. Au fost recunoscuţi legal în România la 4 iulie 1947. Din 1948 până în 9 aprilie 1990, activitatea Martorilor lui Iehova a fost interzisă.

VIII.6.2. Ideile de bază

Cultul se bazează, în principal, pe următoarele idei:

• Iisus a avut o *existenţă preumană* şi este subordonat Tatălui Ceresc.

• Există pe pământ un „sclav fidel şi avizat” căruia i s-au încredinţat interesele terestre ale lui Iisus: *Colegiul Central al Martorilor lui Iehova*.

• *Martorii lui Iehova* se vor bucura de venirea lui Iisus. Armagedonul e aproape.

• Conform Martorilor, Iisus nu a înviat în carne şi oase. A împrumutat, spre a se arăta discipolilor săi, un *trup provizoriu*, care a dispărut la scurt timp după apariţie. (Iisus nu a murit în corpul său fizic pe cruce.)

• Martorii refuză categoric *dogma Sfintei Treimi*. Conceptul ar fi fost inventat odată cu Conciliul de la Niceea (325), împreună cu ideea filiaţiei divine a lui Iisus.

De aici rezultă misiunea Martorilor lui Iehova de a stabili cultul Dumnezeului Unic cu numele său uitat de secole: *Iehova.* El este un nume tainic, revelat lui Moise pe muntele Sinai şi nepronunţat de evrei şi creştini. Așa cum se știe, limba ebraică folosește doar consoane. Numele revelat lui Moise se scria *IHWH.* Ulterior, evreii l-au înlocuit cu *Adonai* (Domnul).

La câteva secole după moartea lui Iisus, pentru a se înlesni lectura Bibliei de către un număr mai mare de persoane, savanţii evrei au adăugat consoanelor vocalele din Adonai (a, o, a). Rezultă *Iahovah* sau *Iehovah.*

Martorii lui Iehova este un cult cu reguli clare şi restrictive. O parte dintre acestea sunt:

a) refuzul de a saluta drapelul;

b) nu acceptă depunerea de jurăminte;

c) nu sunt de acord cu transfuziile de sânge;

d) participarea la vot/viaţa politică nu este încurajată. Rezultă în mod clar o atitudine antisocială, dar care îi uneşte şi îi protejează pe membrii cultului;

e) participarea la războaie este interzisă de liderii cultului.

1. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 336.

2. *Ibidem*.

3. Constantin Cuciuc, *Religii noi în România*, Editura Gnosis, București, 1996, p. 75.

4. *Ibidem*, p. 76.

5. *Ibidem.*

6 . *Ibidem.*

7 . *Ibidem*, p. 78.

8 . *Ibidem.*

9 . *Ibidem.*

10. *Ibidem.*

11 . *Ibidem.*

12. *Ibidem.*

13. *Ibidem.*

14. *Ibidem*, p. 79.

15. *Ibidem.*

16. *Ibidem*, p. 81.

17. *Ibidem*, p. 82.

18. *Ibidem.*

19. *Ibidem.*

20. Scott Anderson, „Poligamii”, *National Geographic*, nr. 82, februarie 2010, p. 14.

21. Vezi cazul celebru al inginerului autodidact Joe Jessop în Scott Anderson, art. cit., p. 46.

22. *Ibidem*, p. 48.

23. *Ibidem*.

24. *Ibidem*, p. 50.

25. *Ibidem*.

26. Constantin Cuciuc, *Atlasul religiilor şi al monumentelor istorice religioase din România*, ed. cit., p. 69.

27. *Ibidem.*

28. *Ibidem.*

29. Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 345.

30. Constantin Cuciuc, *Religii noi în România*, ed. cit., p. 93.

31. *Ibidem.*

32. *Ibidem*, p. 94.

33. *Ibidem.*

34. *Ibidem.*

35. *Ibidem.*

36. *Ibidem.*

37. *Ibidem*, p. 122.

38. *Ibidem.*

Capitolul IX

Islamul

IX.1. Mahomed întemeietorul şi revelaţiile islamului

Întemeietorul acestei mari religii a Cărţii[1] este Mahomed (570-632, născut la Mecca). *Muslim* = musulman, „cel ce se supune lui Dumnezeu”. Primele revelaţii le-a avut în jurul anului 610. Ele „au fost precedate de lungi perioade de «retragere spirituală» (*tahannut*) în peşteri şi alte locuri însingurate, practică străină politeismului arab”[2]. Prima revelaţie a fost aceea în care Dumnezeu i s-a arătat pe cer. După ce a coborât, a rămas nemişcat la o distanţă de două bătăi de săgeată. Mahomed a mai avut apoi *revelaţii auditive*, „singurele pe care Coranul le socoteşte de inspiraţie divină”[3]. În vis, „îngerul Gabriel a venit la el, ţinând o carte deschisă în mâini”[4] şi cerându-i insistent şi repetat să rostească formulele din carte. În cele din urmă, Mahomed a citit în vis şi a învăţat. La trezire era „ca şi cum cineva ar fi scris în inima mea”[5], va spune ulterior profetul. La ieşirea din peşteră, Mahomed l-a văzut pe îngerul Gabriel, care „stătea pe zare asemenea unui om cu picioarele îndoite sub el”[6], numindu-l *apostolul lui Allah.*

IX.2. Conceptele de bază ale islamului

- *Hegira*. În 622, Mahomed îşi începe apostolatul. Plecarea lui în secret de la Mecca la Medina este numită *Hegira*. Este considerată începutul erei islamice. Calendarul islamic este lunar. Are 354 de zile.
- *Hadith* reprezintă *Tradiţia*. Cuprinde revelaţiile şi comentariile profetului

la aceste revelaţii. Importanţa socială a tradiţiei constă în faptul că este un „model de viaţă cotidiană pentru credincioşii musulmani din întreaga lume”[7].

• *Coranul*. Se traduce literal prin „a citi” sau „a recita”. Coranul este cuvântul lui Dumnezeu transmis de îngerul Gabriel lui Mahomed, ultimul pe linia profeţilor biblici. Este vorba despre un *Nou Testament* care ar confirma şi ar completa Biblia creştină.

Există însă diferenţe majore între creştinism şi islam. Una dintre ele se referă la faptul că în creştinism Iisus nu este doar unul dintre profeţi, ci Logosul întrupat. În islam, Mahomed nu este Dumnezeu-Om, ci doar un profet pe linia veterotestamentară deschisă de Avraam.

• *Surah* (*Surate*). Reprezintă capitolele din Coran. Fiecare capitol are un nume ce aduce în atenţie o anumită temă.

• *Āyat.* Sunt versetele Coranului. Capitolele sunt dispuse după lungime. Cele mai lungi şi care au mai multe versete se află la început. Coranul cuprinde 6.200 de versete.

• *Jihad.* Este termenul ce desemnează *războiul sfânt* în islam. Iniţial, *jihadul* avea un sens pur spiritual. Numea lupta credinciosului contra răului din el însuşi (vicii, păcate, ispite etc.). Cu timpul a ajuns să desemneze şi războiul dintre comunităţile musulmane rivale. În cele din urmă s-a impus sensul actual, cel mai intens mediatizat. În conformitate cu acesta, *jihadul* este războiul credinţelor lui Allah contra „necredincioşilor” (evrei şi creştini) şi împotriva Occidentului.

Dimensiunea socială a jihadului se referă şi la protecţia „oamenilor cărţii” acordată în istorie comunităţilor cucerite de musulmani. Cine erau „oamenii cărţii”? Erau locuitorii unor ţinuturi evreieşti şi creştine. Erau numiţi astfel pentru că credeau într-un singur Dumnezeu şi se bazau pe o scriptură (text scris). Aşadar, islamul recunoaşte iudaismul şi creştinismul drept mari religii premergătoare. Nu întâmplător, Mahomed vine în succesiunea profeţilor testamentari şi împlineşte scripturile. Într-un anumit sens, Coranul este socotit *al treilea testament*.

Din punct de vedere sociologic, *jihadul* a fost o *formă de discriminare pozitivă* a minorităţilor cucerite. Cele evreieşti şi cele creştine au fost protejate în schimbul plăţii unui tribut. În realitate, „oamenii cărţii” erau cetăţeni de mâna a doua. Pentru a avea drepturi depline, foarte mulţi dintre ei s-au convertit la islam. Este cazul locuitorilor din Imperiul Persan al secolului al VII-lea, unde zoroastrismul era o religie în declin. Ei s-au convertit în masă la islam ca urmare a jihadului. În aceeaşi situaţie au fost şi unele regiuni din Spania, Africa, Asia Mică şi Centrală, Afganistan şi Pakistan.

- *Mahdism*. Apare în 661, odată cu moartea imamului Ali. „Cel ce este călăuzit de Dumnezu pe calea cea dreaptă” este adevăratul profet care va veni. Mahdi este numele profetului „care va veni la sfârşitul timpurilor pentru a purifica comunitatea, a-i aduna în jurul său pe credincioşi şi a converti lumea la dreapta credinţă”[8].

Anumiţi transmiţători ai credinţei (nu exegeţi) îi atribuiau lui Mahomed afirmaţia: „După mine, vor veni califi şi emiri; după emiri, regi trufaşi; atunci va veni *Mahdi*, va ieşi din familia mea şi va umple lumea de dreptate”[9]. În timp, Mahdi a fost identificat cu mai multe personaje istorice, mai exact, cu întemeietorul dinastiei almohazilor din Spania secolului al XII-lea; apoi cu luptătorii sudanezi contra ocupaţiei coloniale, dar şi cu războinicii islamişti somalezi sau marocani[10].

- *Şaria*. Este legea islamică ce a stat dintotdeauna la baza organizării sociale. „Studiul acestei legi şi al jurisprudenţei a devenit nucleul învăţământului superior islamic.”[11]

IX.3. Stâlpii de bază ai islamului

Lăsaţi de însuşi Mahomed, stâlpii islamului sunt în număr de cinci:

a) *Profesiunea de credinţă* (*Shahada*). Este obligaţia esenţială. Ea afirmă că „nu există dumnezeu în afară de Dumnezeu”[12] şi că „Mahomed este trimisul lui Dumnezeu”[13]. Aceste cuvinte sunt *alfa* şi *omega* în viaţa

fiecărui credincios musulman.

b) *Rugăciunea* (*Salat*) presupune glorificarea lui Allah, faptul de a binecuvânta. Există cinci momente zilnice ale rugăciunii, fixate în funcţie de poziţia soarelui: în zori, în miezul zilei, în intervalul dintre prânz şi apusul soarelui, în timpul crepusculului, la apusul soarelui. „Orele variază aşadar în funcţie de anotimp şi de locul geografic unde se află credinciosul.”[14]

Se caută îndeplinirea rugăciunilor la timp pentru ca moartea – care poate veni oricând – să nu-i surprindă cu obligaţiile zilnice neîndeplinite. *Rugăciunea* este precedată de abluţiuni. Ele constau în *spălarea* succesivă a mâinilor, antebraţelor, feţei, udarea cu apă a cefei, părului, picioarelor, curăţarea hainelor şi a locului de rugăciune.

Covorul de rugăciune trebuie să fie curat, iar descălţarea este obligatorie. Uneori, Profetul îşi curăţă simbolic încălţămintea, atingând-o cu mâinile. Se caută pământ curat şi se trec mâinile peste faţă şi antebraţe. Trupul se orientează spre templul de la Mecca, unde se află Kaaba.

Starea de adoraţie este esenţială pentru o rugăciune autentică. Intrarea în această stare se face prin ridicarea braţelor spre cer şi rostirea formulei *Allah Akbar* („Dumnezeu este mai mare decât tot”).

Poziţia braţelor în timpul rugăciunii nu este lipsită de importanţă. Braţele se ţin pe lângă corp, împreunate în jurul taliei, strânse la piept sau în dreptul inimii. Sunt ritualuri diferite[15]. Musulmanul care îşi face rugăciunea într-o moschee străină poate să identifice imediat, după poziţia braţelor din timpul rugăciunii, ţara de origine a altui credincios. Urmează închinarea adâncă, mâinile fiind duse până la genunchi, şi prosternarea cu faţa la pământ.

În timpul oficierii ritualului, spaţiul din jurul credinciosului este unul *sacru*. Atunci când musulmanul se apropie de sfârşitul rugăciunii, se întoarce spre dreapta, apoi spre stânga, rostind formula: „Pace asupra voastră şi îndurarea lui Dumnezeu”[16]. Atunci sacralitatea spaţiului încetează, iar cei din preajmă pot să i se adreseze, răspunzându-i cu formula „Dumnezeu să primească”[17]. El continuă: „De la noi şi de la voi fapta cea

bună”[18]. În timpul ritualului rugăciunii, când sunt mai mulţi, musulmanii îşi aleg un *imam* (cel ce stă în faţă). După el recită şi ceilalţi.

c) *Darul* (*zakat*) înseamnă *milostenie*. Se traduce prin „a spăla păcatele şi greşelile”, „a purifica”. *Darul* nu se măsoară comercial. Poate fi un gest amical, o vorbă bună adresată oricui. Însă „marea regulă a tuturor regulilor”, obligaţia majoră căreia i se subordonează toate celelalte, rămâne, în materie de danie (fie ea prescrisă sau voluntară), „gratuitatea gestului”, faptul de a nu precupeţi ceea ce dai, de a nu aştepta răsplată şi, mai ales, de a nu cere sub nici o formă „dobândirea unui beneficiu”[19]. Esenţial este a nu se dărui ceva de proastă calitate, ceva ce tu însuţi nu ţi-ai dori. Mai mult, tradiţia musulmană cere să nu dăruieşti ostentativ şi cu inima îndoită. În temeiul conținutului religios al darului, musulmanii credincioşi îi ajută pe săraci şi datornici, pe prizonieri şi străini.

d) *Postul*. În islam, postul se ţine în luna Ramadan („luna foarte caldă”). Presupune abţinerea de la consumul de mâncare şi băutură în timpul zilei, nevoinţă compensată cu alese plăceri noaptea. Postul se cere întrerupt, apoi reluat. În *preislamismul arab*, patru dintre cele douăsprezece luni erau sfinte. În joc era intervalul temporal sacru numit „tăcerea armelor”. Ramadanul nu este doar perioada postului, ci şi luna celebrării Coranului. Atunci Profetul repetă ceea ce i-a fost revelat. Există practica veghilor pentru comemorare.

Din punct de vedere sociologic, postul din luna Ramadan are drept consecinţă *întărirea relaţiilor sociale*. De ce? Pentru că stilul de viaţă al comunităţii este marcat de post, reculegere, rugăciune şi adâncirea spiritului de comuniune. Sentimentul apartenenţei la o comunitate vie, dinamică şi creativă este intensificat la maximum.

e) *Pelerinajul*. Este ritualul sacru săvârşit de fiecare credincios musulman cel puţin o dată în viaţă. Cuprinde mai multe etape, printre care *sacralizarea trupului* prin îmbrăcarea veşmintelor noi, nepurtate. Esenţială este *circumambulaţiunea*, adică rotirea în jurul unui obiect sacru considerat a fi centru de referinţă. În cadrul pelerinajului la Mecca se înconjoară de

şapte ori *piatra sfântă*. În jurul unui teritoriu consacrat (*hima*) se află sanctuarul *Kaaba* (cub). Este un edificiu fără acoperiş, având încrustat într-unul dintre unghiurile sale *Piatra Neagră*, socotită a fi de origine divină. Stăpânul pietrei este Allah însuşi[20].

Din punct de vedere sociologic, sacralitatea sanctuarului Kaaba atrage periodic foarte mulţi credincioşi musulmani. Prin urmare, activităţile de tip comercial au înflorit din plin. Se vând şi se cumpără produse specifice. Astăzi, multe firme şi societăţi comerciale au reprezentanţe în zonă. Acumularea de bogăţie la Mecca (chiar dacă este prin excelență un centru spiritual) a provocat şi „apariţia unor tensiuni sociale, mai ales în rândul tinerilor”[21].

IX.4. Islamul în societatea contemporană

Datele statistice din ultimii ani sunt unanime în a susţine creşterea numărului de musulmani din Europa, SUA şi Japonia. În „anii ’60 şi ’70, mii de bărbaţi de etnie turcă se duc în Olanda pentru a-şi găsi locuri de muncă, iar alţii în Germania şi în Belgia. Mai târziu, mulţi îşi aduc familiile pentru o rezidenţă permanentă în aceste ţări”[22]. Rezultatele nu s-au lăsat aşteptate. Franţa are procentul cel mai ridicat de musulmani, fiind urmată de Germania, Marea Britanie şi Spania. „În cel puţin opt ţări ale Europei de Vest, islamicii reprezintă cea mai mare minoritate religioasă.”[23] La această situaţie se adaugă şi creşterea numărului de musulmani din SUA şi Japonia. În concluzie, islamul – una dintre marile religii ale lumii contemporane – are o populaţie relativ tânără, cu o natalitate în continuă creştere. Se constituie într-o veritabilă alternativă (inclusiv ideologică) la stilul de viaţă occidental[24].

După Christian Tămaş, în lume există două sisteme ideologice: *occidental-secular* şi *islamic-religios*. Islamismul ca fenomen etnic şi social rezistă. De ce? Pentru că nu există în plan social ierarhia din creştinism. Există Coranul, iar clericii şi laicii sunt perfect egali între ei. Există personaje charismatice, specialişti în ale sacrului, care se ocupă de viaţa

privată şi de cea socială. *Tulama*, specialişti în gândirea şi credinţa islamică, sunt singurii interpreţi autorizaţi ai Legii islamice – *Şaria.* Interpretul infailibil al legii este, totuşi, *imamul.*

Islamul rezistă şi pentru că în prezent colonizează Occidentul. Mulţi musulmani au emigrat, îşi doresc bunăstarea materială şi păstrarea tradiţiilor religioase islamice. Islamul rezistă astăzi în Occident prin cultul special al familiei şi prin viaţa de tip comunitar[25].

Diversitatea lumii musulmane din Occident, dar şi din întreaga lume, se explică prin istoria ei specifică. Astfel, între anii 655 şi 661 a avut loc marea schismă a lumii musulmane. Succesiunea a fost dificilă. Profetul nu a avut fii, astfel că s-a pus problema *califilor* (succesorilor). Ei au fost oamenii apropiaţi ai lui Mahomed şi au sfârşit, de regulă, prin a fi asasinaţi. În plus, a existat şi rivalitatea geografică dintre Mecca şi Medina.

Și astăzi problema succesorilor este de actualitate. În raport cu criteriul succesiunii, musulmanii se clasifică în mai multe ramuri/orientări. În principal, există „sunniţii (90% dintre musulmani), kharidjiţii (0,2%) şi şiiţii (9,8%), dintre care majoritatea (80%) se află în Iran”[26]. Din cele trei ramuri mari, principale, au mai apărut aproximativ alte 20.

Sunniţii (tradiţionaliştii). Au un punct de vedere distinct cu privire la succesiunea politică şi religioasă a lui Mahomed. Aşadar, cel ce îi urmează lui Mahomed nu este un nou profet, ci un calif (*khalifa*). Are în atenţie doar păstrarea moştenirii profetice. *Sunna* susţine că învăţătura spirituală contează, şi nu familia şi comunitatea. Califul trebuie ales din rândul bărbaţilor din tribul din care a făcut parte şi Mahomed. Alegerea se face pe bază de consens. Cu timpul, sunniţii au elaborat şi bine cunoscutul sistem de legi care asigură coeziunea şi unitatea comunităţilor islamice, numit *Şaria*.

După primii „patru califi dreptcredincioşi” ce au trăit şi au rezonat spiritual cu Mahomed, pe baza Şariei s-a înfiinţat instituţia dinastică a *califatului*. Din 1924, aceasta a fost înlocuită cu respectarea Şariei de către guvernele statelor musulmane. Sunniţii sunt prezenţi în Africa Occidentală, Turcia, Malaysia, Filipine, Yemen, Asia Centrală, Palestina şi Arabia Saudită.

Kharidjiţii (revoltaţii) „au încetat să-l mai susţină pe Ali în 657"[27]. I-au reproşat faptul de a fi acceptat ca problema conducerii comunităţii să facă obiectul negocierii dintre oameni. Trebuie să existe un imam al întregii comunităţi musulmane sau pentru fiecare grup. Trebuie ales în secret şi fără nici o legătură cu originea sa. Kharidjiţii sunt în număr de aproximativ două milioane, fiind răspândiţi în Oman, Algeria şi Tunisia. Cultivă anumite valori sociale, cum ar fi onestitatea, scrupulozitatea, dinamismul, solidaritatea. Unii dintre ei sunt comercianţi şi oameni de afaceri, asemenea quakerilor.

Şiiţii (partizanii) sunt musulmanii care recunosc statutul de imam al lui Ali, văr şi ginere al profetului. Ca *imam pe viaţă,* acesta are o misiune divină. Reprezintă autoritatea spirituală în comunitate. Cu timpul, imamii ar fi primit prin iniţiere învăţătura ezoterică a lui Mahomed. În baza ei, aceştia conduc comunitatea şi interpretează Şaria. Moştenesc „puterile spirituale" ale profetului Mahomed.

Mai există şi alte ramuri musulmane, mai puţin numeroase din punct de vedere statistic: *septimanii*, *ismailiţii, druzii* etc. Toate au în comun (printre altele) un *sistem juridic* special.

IX.5. Sistemul juridic musulman

Sistemul de drept musulman este destul de greu de explicat deoarece diferă profund de cel european. Elementele de ordin juridic se pot înţelege numai prin cele religioase, sacre. Toate îşi au originea în Coran. Diferenţa constă în faptul că există, pe de o parte, *dogmele sacre* ce se vor doar înţelese şi sub nici un chip interpretate, iar pe de altă parte, există şi *regulile de conduită*. Acestea din urmă cuprind:

a) *obligaţiile civile* (de plată, de restituire a împrumutului);

b) *obligaţiile morale*;

c) *obligaţiile religioase* (postul şi rugăciunea de cinci ori pe zi).

Sistemul juridic musulman prezintă şi o particularitate cu totul specială. Subiectul principal de drept nu este individul, ci *familia*. Exemplu: căsătoria nu este împlinită, decisă de cei doi soţi, ci separat, de *familiile* acestora. Mai mult, mirii sunt obiectul unui adevărat contract: mireasa este cumpărată de familia mirelui, iar contractul prevede oferirea a ceva în schimbul miresei.

La şiiţi, de exemplu, era încheiată o *căsătorie temporară*, dar cu efectele unei căsătorii obişnuite. Sunniţii cultivau şi *principiul renunţării la o anumită soţie* atunci când aceasta nu mai corespundea standardelor. Faptul era menţionat în *contractul de căsătorie* sub numele poligamiei limitate în timp. Există însă şi *poligamia concomitentă*: ea limitează numărul nevestelor la doar patru.

Dreptul musulman este şi astăzi, în mare parte, unul tradiţional, conservator. În ultimul timp s-au mai produs mutaţii, dar justificate prin argumente din viaţa şi activitatea lui Mahomed. Aceste fapte sunt numite *hadit*, principiul de credinţă şi viaţă întemeiat de însuşi Mahomed. *Hadit*-ul se întemeiază pe două rostiri celebre ale Profetului: a) comunitatea musulmană nu va cădea niciodată de acord asupra unei erori; b) cel care urmează o altă cale decât cea revelată de Allah lui Mahomed va sfârşi în focurile Iadului. În aceste condiţii, efortul creator este în islam de o splendidă inutilitate, la fel ca şi interpretarea.

*

Totuşi, anii din urmă au făcut cu putinţă anumite schimbări. Căsătoria ajunge să devină o taină, încetând astfel să mai fie un simplu contract social. În unele state, precum Algeria sau Siria, au apărut prevederi legate de *vârsta căsătoriei*, un element juridic cu totul nou.

Un fapt semnificativ pentru istoria socială, religioasă şi culturală a islamului a avut loc cu ceva timp în urmă în Afganistan. La 27 septembrie 1996, *talibanii* au ocupat Kabulul, capitala ţării. Au fost imediat create 16 compartimente ale *Departamentului pentru promovarea binelui și stârpirea răului*. Ele nu făceau decât să aducă la zi *normele juridice tradiţionale*. Iată câteva prevederi ale acestui departament:

a) cu excepţia personalului medical, nici o femeie nu are voie să muncească;

b) este interzisă ieşirea femeilor în stradă fără a fi acoperite de văl din cap până în picioare;

c) şoferii autovehiculelor care transportă femei neacoperite de văl sunt pedepsiţi cu închisoarea, la fel şi soţii lor;

d) este interzisă ascultarea muzicii occidentale şi deţinerea de casete video;

e) pentru a combate idolatria, fotografiile sunt interzise. Contravenienţilor li se vor distruge fotografiile pe care le deţin;

f) bărbaţilor le este interzis să poarte părul lung sau de lungime medie. Celor prinşi în această situaţie li se rade părul pe loc;

g) bărbaţilor le este interzis să se bărbierească şi să-şi taie barba. Lungimea unei bărbi pioase este de 10-12 mm. Cei prinşi cu barba rasă vor fi închişi până ce aceasta le va creşte la loc.

Iată un exemplu semnificativ în acest sens. Un număr de 65 de angajaţi ai guvernului provizoriu din Afganistan au fost eliberaţi din funcţii şi închişi pentru că au îndrăznit să se bărbierească. Renunţând la barbă şi fiind persoane oficiale, ei au dat un exemplu negativ, de nesupunere. Dincolo de toate acestea, islamul conţine o reprezentare cu totul specială a familiei cu mai multe soţii.

IX.6. Poligamia în islam

Analizând diferenţele dintre morala creştină şi cea musulmană, Frithjof Schuon, în *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, se opreşte asupra poligamiei şi divorţului musulman. Împreună, cele două ar da foarte bine seama de specificul simbolic al sexualităţii musulmane.

Poligamia este necesară pentru popoarele Orientului Mijlociu, popoare războinice. Numai aşa „toate femeile puteau să găsească mijloace de trai, în condiţiile în care bărbaţii erau decimaţi în războaie”[28].

Acestei situaţii i se adăuga şi „mortalitatea infantilă destul de mare, ceea

ce impunea poligamia chiar în vederea conservării rasei”[29]. Divorţul are, la rândul său, un anumit specific în islam. Necesitatea lui decurgea şi decurge şi astăzi din *inevitabila separaţie a sexelor*: soţii nu se puteau cunoaşte sau abia dacă se cunoşteau înainte de a se căsători. Separaţia este motivată şi „de temperamentul senzual al arabilor şi al popoarelor meridionale în genere”[30].

IX.7. Simbolistica socială a vălului în islam

Portul vălului este un obicei preluat din Persia şi Bizanţ, la un interval de trei sau patru generaţii de la moartea lui Mahomed. Semnifica un mod special de tratare a sexului frumos. Vălul femeii arabe, ca şi *purdah*-ul hinduşilor din castele înalte, simbolizează tocmai această separaţie. Islamul cultivă o diferenţă severă între lumea bărbatului şi lumea femeii; între societate şi familie; între exoterism şi ezoterism.

În mistica islamică, femeia simbolizează *ezoterismul* însuşi. Vălul semnifică singularitatea şi ascunderea femeii, iar pe plan simbolic, ocultarea adevărului suprem. *Sexualitatea islamică* are un dublu aspect: pură/impură; nobilă/vulgară. „Nobleţea sexualităţii derivă din Prototipul său divin, pentru că «Dumnezeu este Iubire»; în termeni islamici, se va spune că «Dumnezeu este unitate», iar iubirea, fiind un mod al unirii (*tawhid*), constituie una dintre conformităţile la Natura divină”[31].

De exemplu, după cum arată J. Evola în *Metafizica sexului*, mediile arabe din Africa de Nord cultivă sexualitatea ca un mijloc de a activa o *putere spirituală* (*barakah*) existentă în trupul bărbatului printr-o iniţiere anterioară. Această tehnică este practicată de cei care au o *înclinaţie temperamentală* spre sexualitate şi se simt în măsură să reziste sugestiei, hipnozei.

În tradiţia ezoterică şi în ritualul arab apare şi *motivul acuplării inverse*, contra naturii. Aici se evită, cu orice preţ, emisia seminală. Faptul era cu putinţă şi datorită *ceaiului arab*, un decoct foarte puternic, precum şi purificării de dinainte şi de după actul sexual.

Astăzi, simbolistica vălului s-a desacralizat[32]. Semnificaţiile predominante sunt cele de ordin social. Creşte numărul femeilor purtătoare de *hijab* (batic, basma, broboadă). Faptul ca atare nu este impus atât de tradiţia veche islamică, cât, mai curând, de presiunea socială (familie, prieteni). Semnifică participarea vie la construcţia şi confirmarea identităţii sociale. Purtarea vălului este şi o formă de protecţie faţă de atenţiile nedorite din partea bărbaţilor. Doar Tunisia a interzis vălul cu desăvârşire.

IX.8. Statutul social al femeii în islam

Cu privire la condiţia socială a femeii în islam, trebuie menţionat clar că există diferenţe mari de la o ţară musulmană la alta. Un exemplu semnificativ este legat de faptul că în „Maroc, Tunisia, Egipt, Liban, Siria, Iordania şi Irak, femeile sunt educate şi active la toate nivelele societăţii”[33]. În patru ţări arabe nonislamice – Pakistan, Bangladesh, Indonezia, Turcia –, „femeile au ajuns şefi de stat şi de guvern”[34]. Arabia Saudită reprezintă un caz special, susţine Margaret K. Nydell. Femeile sunt încurajate să se educe, dar puţine au un loc de muncă. Problema constă în incompatibilitatea dintre legea islamică (Şaria) şi „criteriile occidentale actuale privind egalitatea femeilor”[35].

Eforturi considerabile de îmbunătăţire a condiţiei femeii au existat şi există în istoria recentă a lumii arabe. Iată câteva exemple: în 1956, preşedintele tunisian a dat câteva legi în favoarea femeilor. În 1959, Irakul a revizuit şi a îmbunătăţit legile privind căsătoria, custodia copiilor şi moştenirea. Unele ţări au interzis poligamia, iar eforturile în acest sens continuă[36].

Există şi câteva poziţii sociale privilegiate ale femeilor: soţia unui fost preşedinte egiptean conducea Consiliul Naţional Egiptean al Femeilor; regina Rania a Iordaniei a luptat pentru cauza femeilor, iar soţia şefului Qatarului promovează drepturile femeilor.

Autoritatea femeii în familie este clar precizată. Ea decide „în probleme legate de cheltuielile din gospodărie, de creşterea şi educarea copiilor,

uneori şi de aranjarea căsătoriilor”[37]. Femeile au bani şi proprietăţi, însă nu cheltuiesc nimic pe întreţinere, iar „după căsătorie deţin controlul banilor lor şi al moştenirii”[38]. Când ajung soacre, capriciile lor sunt lege pentru bărbaţi.

IX.9. Căsătoria, divorţul şi educaţia copiilor în islam

Poligamia a apărut în secolul al VII-lea, odată cu începuturile islamului, în urma unor războaie devastatoare ce au condus la creşterea numărului de văduve şi orfani. A fost justificată social şi argumentată prin versetul 4:3 din Coran.

În Peninsula Arabică, poligamia nu mai este astăzi larg răspândită. Doar „1 sau 2% din totalul bărbaţilor căsătoriţi au mai mult de o soţie”[39]. Condiţiile practicării poligamiei sunt foarte clar instituite. Trebuie să fii suficient de bogat, să ai nevoie de ajutor în muncă şi să fii în măsură să-ţi onorezi toate obligaţiile de bărbat şi de soţ.

Un exemplu de poligamie intens mediatizat din 2001 încoace este cel al lui Osama Bin Laden. Celebrul lider al organizaţiei Al-Qaeda ar fi fost căsătorit cu 11-16 femei, dar numai cu patru dintre ele în acelaşi timp. Cifra patru este instituită ca număr maxim de soţii în islam. Interesant este faptul că bărbaţii musulmani nu consideră condiţia femeii ca fiind opresivă şi discriminatorie. Ea este mai curând văzută ca „o posibilitate de cunoaştere a naturii feminine”[40] şi ca o formă de protecţie contra „stresului, competiţiei, tentaţiilor şi posibilelor insulte din societate”[41].

Deseori, căsătoriile sunt aranjate de părinţi. De ce? Din respect faţă de instituţia sacră a familiei. Totuşi, în prezent, importanţa deciziei mirilor în ceea ce priveşte viitorul lor este tot mai mare. Musulmanii din comunităţile rurale şi din Peninsula Arabică „preferă să încheie căsătorii cu verii de gradele I şi II”[42]. Poziţia financiară solidă este importantă, iar în cazul căsătoriei între veri, banii rămân în familie, sub formă de zestre/moştenire. O astfel de căsătorie contribuie şi la „reîntărirea solidarităţii între rude”[43]. Totuşi, în 10% dintre cazuri apar probleme genetice.

Loialitatea faţă de familie. Cel dintâi jurământ de credinţă al arabilor este faţă de rude/clan, şi nu faţă de naţiune. Devotamentul/obligaţiile faţă de familie se află pe primul loc, după fidelitatea faţă de prieteni şi locul de muncă. În plus, există obligativitatea să-ţi ajuţi financiar rudele. Familia asigură suportul emoţional; rudele îşi apără reciproc onoarea, îşi apără coeziunea de grup în familie, astfel încât conflictele sunt rare.

Onoarea familiei este cea mai mare sursă de presiune socială asupra unui individ. Familiile puternice musulmane, aliate cu alte familii puternice musulmane, formează comunități rezistente presiunilor social-politice. Rezultă o ordine socială profundă, temeinic consolidată.

Divorţul la musulmani. La arabii creştini, tema divorţului nu prea se pune, susţine Margaret K. Nydell. Confesiunile lor interzic divorţul. „Musulmanilor le este însă permis, legea religioasă reglementând cu mare atenţie divorţul."[44] În condiţiile în care rudele aranjează căsătoria, divorţul nu presupune o mare durere. În cadrul ritualului tradiţional de divorţ, în faţa comunităţii, bărbatul spune: „Divorţez de tine"[45]. Dacă rosteşte formula o dată sau de două ori, cuplul se mai poate împăca; dacă o repetă şi a treia oară, despărţirea este definitivă.

Astăzi, ritualul s-a modificat. În faţa tribunalelor se precizează dreptul femeilor la pensie alimentară şi la întreţinerea copiilor. Pentru femeie este mai greu să divorţeze, dar poate reuşi dacă invocă în mod repetat motive credibile: „Absenţa copiilor, părăsirea domiciliului de către soţ, lipsa de ajutor din partea acestuia"[46].

În Iordania, Siria şi Maroc se stipulează în contractul marital dreptul femeii de a cere prima divorţul. La divorţul pronunţat de o femeie musulmană, soţul îi plăteşte o sumă considerabilă de bani, reprezentând *hotărârea de despărțire.* Femeia mai primeşte sprijin financiar şi timp de trei luni după divorţ, perioadă obligatorie pentru a se vedea dacă a rămas însărcinată. Copiii minori aflaţi în custodie primesc alocaţie. Normal, tradiţional, custodia copiilor îi revine mamei. Copiii „trebuie să stea cu mama până la o anumită vârstă (de obicei șapte ani la băieți și nouă ani la fete, dar aceasta diferă de la o ţară la alta)"[47].

Creşterea copiilor. În islamul tradițional a existat o preferință clară pentru băieţi. Motivul era acela că băieții sporesc influenţa familiei în societate. Ei sunt educaţi să fie agresivi şi hotărâţi. Fetele sunt încurajate să fie pasive. Odată cu şcoala şi serviciul, atitudinea fetelor se schimbă. Calitatea principală a unui „copil bun" în cultura arabă este „purtarea respectuoasă în faţa adulţilor"[48]. Toţi membrii unei familii urmăresc educarea copilului conform aceloraşi valori şi mentalităţi. Acestea sunt puse în jocul social oriunde în această lume.

1. Bibliografia referitoare la islam este complexă. Selectăm totuşi câteva titluri: Joachim Wach, *Sociologia religiei*, ed. cit.; Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, capitolul „Sacrul în Islam", ed. cit.; Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I-IV, ed. cit.; Gilles Kepel, *Dumnezeu îşi ia revanşa. Creştini, evrei şi musulmani recuceresc lumea*, Editura Artemis, Bucureşti, 1994; Frithjof Schuon, *Să înţelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994; Frithjof Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, traducere de Anca Manolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994; Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit.; Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizaţiilor*, Editura Litera, Bucureşti, 2012; Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiei*, ed. cit.; Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1994; Andrei Pleșu, *Despre îngeri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012; Christian Tămaș, *Crize contemporane: ofensiva islamului*, Editura Ars Longa, Iaşi, 2004; Malise Ruthven, *Islamul. Foarte scurtă introducere*, Editura Alfa, Bucureşti, 2004.

2. Mircea Eliade, *Istoria crediţelor şi ideilor religioase*. Vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, ed. cit., p. 64.

3. *Ibidem*, p. 66.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem.*

6. *Ibidem.*

7. Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 368.

8 . Christian Tămaș, *op. cit.*, p. 127.

9 . *Ibidem.*

10. *Ibidem*, p. 129.

11 . Christophor Partridge, *op. cit.*, p. 362.

12. Azzedine Guellouz, „Islamul”, în Jean Delumeau (coord.), *op. cit.*, p. 294.

13. *Ibidem.*

14. *Ibidem*, p. 296.

15. *Ibidem*, p. 300.

16. *Ibidem*, p. 301.

17. *Ibidem.*

18. *Ibidem.*

19. *Ibidem*, p. 305.

20. *Ibidem*, pp. 312-320.

21. *Ibidem.*

22. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 340.

23. *Ibidem.*

24. Vezi în acest sens şi Nicu Gavriluţă, *Mama proştilor e mereu gravidă. Sociologia patologiilor cotidiene*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010, capitolul „Islamizarea tăcută a Europei. Cazul minaretelor”, pp. 147-153.

25. Vezi detalii în Christian Tămaș, *op. cit.*, p. 139.

26. Azzedine Guellouz, art. cit., p. 273.

27. *Ibidem*, p. 274.

28. Frithjof Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, ed. cit., p. 141.

29. *Ibidem.*

30. *Ibidem.*

31. *Ibidem*, p. 142.

32. Pentru detalii, vezi Philippe Bontry, „Ipostaze ale fenomenului religios: apariţiile mariale, pelerinajele şi portul vălului”, în volumul de interviuri semnat de Cristina Gavriluţă, *Sacrul şi californizarea culturii. Şapte interviuri despre religie şi globalizare*, Editura Paideia, Bucureşti, 2008, pp. 119-141.

33. Margaret K. Nydell, *Ce ştim despre arabi?*, traducere de Diana Şipu, Editura Niculescu, Bucureşti, 2008, p. 73.

34. *Ibidem.*

35. *Ibidem.*

36. *Ibidem*, p. 74.

37. *Ibidem*, p. 76.

38. *Ibidem.*

39. *Ibidem*, p. 79.

40. *Ibidem*, p. 81.

41. *Ibidem.*

42. *Ibidem*, p. 104.

43. *Ibidem.*

44. *Ibidem*, p. 105.

45. *Ibidem.*

46. *Ibidem.*

47. *Ibidem*, p. 106.

48. *Ibidem*, p. 107.

Capitolul X

Hinduismul

X.1. Hinduismul. Aspecte generale

Religia hindusă[1] are o istorie specifică. „Arienii începuseră să pătrundă în India de nord-vest la începutul mileniului al II-lea."[2] 400-500 de ani mai târziu, ocupau bazinul Indusului superior, Punjabul. Centrele clasice ale hinduismului erau Mohenjo-Daro şi Harappa. Vechii locuitori ai acelor ținuturi aveau anumite caracteristici: pielea neagră, „fără nas", vorbitori ai unei limbi barbare şi practicanţi ai cultului falusului. Simbioza celor două populaţii este mitologizată în *Rig Veda.*

Ocuparea unui nou teritoriu era marcată simbolic prin ridicarea unui altar dedicat zeului focului, Agni. În esenţă, toţi cei care construiau un asemenea altar puteau fi consideraţi stabilizaţi pe acel teritoriu (vezi *Satapatha Brāhmana*, tratat teologic din perioada 1000-800 î.Hr.). Or, arată Eliade, ridicarea altarului închinat zeului Agni este imitarea rituală a Creaţiei. Se trece de la „haos" la „Cosmos"[3].

X.2. Cosmogoniile indiene

Sunt o moştenire transmisă din preistorie. Importante sunt interpretările şi revalorizările pe care vechii indieni le-au dat creaţiei. Există patru tipuri de cosmogonii care i-au interesat pe poeţii şi teologii *Vedelor*[4]:

a) *creaţia prin fecundarea Apelor originare.* Aici, în imnul X din *Rig Veda*, zeul înfăţişat ca „embrion de aur" plutea deasupra Apelor. Apoi,

„cufundându-se în ele, el fecundează Apele care îl zămislesc pe zeul focului, Agni…”[5];

b) *creaţia prin sfârtecarea unui Gigant primordial, Puruşa* (Omul). Acesta era un androgin care zămislea energia creatoare feminină şi apoi era născut de ea. Zeii sacrifică acest Om „şi din corpul său tăiat în bucăţi se nasc animalele, elementele liturgice, clasele sociale, pământul, cerul, zeii…”[6]. Acest sacrificiu avea o funcţie exemplară. În *Rig Veda* se spune: „Zeii au jertfit jertfa prin jertfă”. Adică Puruşa era, totodată, victimă sacrificială şi divinitate a sacrificiului;

c) *creaţia plecând de la o unitate-totalitate care era deopotrivă fiinţă şi nonfiinţă.* „Nu era decât principiul nediferenţiat «Unu» (neutru).”[7] Respira fără suflare, mişcat din sine însuşi. Căldura provocată de asceză, *tapas*, a dat naştere „Unu”-lui potenţial sau embrionului „învăluit de vid” (ape primordiale). Din acest germene se va dezvolta *Dorinţa*, sămânţa dintâi a Conştiinţei. *Creaţia fenomenală* rămâne o enigmă. Zeii s-au născut după, deci nu sunt autorii creaţiei lumii. În concluzie, „*conştiinţa*, ca şi *Universul* sunt produsul *dorinţei procreatoare* (*kāma*). Se recunoaşte aici unul dintre germenii filosofiei Sāṃkhya-Yoga şi ai budismului”[8];

d) *creaţia prin despărţirea Cerului de Pământ.* „Actul demiurgic al lui Indra care fulgeră şi-l rupe în bucăţi pe Dragonul primordial slujeşte drept model unor acţiuni atât de deosebite cum sunt zidirea unei case, ori un duel oratoric.”[9]

Plecând de la aceste scenarii cosmogonice vechi hinduse, putem înţelege mult mai bine soteriologia şi ritualurile sociale din hinduism.

X.3. Asceză şi căi soteriologice în hinduism

Tapas este termenul folosit de hinduși pentru a desemna „căldura mistică”, „asceza”. Rădăcina *tap* se traduce prin „a se încălzi” sau „a fierbe”[10]. Fenomenul este universal. Încălzirea practicată prin diverse tehnici

psihofiziologice şi printr-o alimentaţie foarte condimentată apare şi la magicienii culturilor primitive[11]. Obţinerea forţei magico-religioase este adesea însoţită de o *căldură interioară* puternică. Căile de obţinere a *tapas*-ului sunt:

– *postul* (vezi paralela cu creştinismul);

– *statul lângă foc* sau în soare;

– *absorbţia de droguri* (mai rar);

– *reţinerea respiraţiei*[12].

Scopul acestor ritualuri ascetice era obţinerea *eliberării*. În hinduism există mai multe căi de obţinere a eliberării. Cea care presupune ritualurile ascetice de provocare a căldurii interioare se bazează pe cultul *sacrificiului*. Textele *Upanişadelor* vor devaloriza însă puterea sacrificiului. Acesta nu este complet fără o meditaţie profundă asupra sinelui (*ātman*). Această meditație scoate în evidență limitele clare ale sacrificiului. Credinciosul înțelege atunci că prin sacrificiu nu se obține eliberarea de condiționarea karmică a acestei lumi ci, dimpotrivă, renașterea într-o lume inferioară.

Cum se mai poate obţine eliberarea? Ṛṣi-i au propus o cale soteriologică diferită de calea străveche a sacrificiului vedic. Este vorba despre *cunoaşterea ezoterică*. Ea era deja exaltată în *Vede* şi *Brāhmana*. Necunoaşterea marilor mistere echivala cu o a doua moarte. *Gnoza*, sau cunoaşterea tainică şi salvatoare, va învinge de acum înainte *avidyā*, în traducere, *ignoranţa metafizică.* Ea ascunde realitatea ultimă. Dar ea este în acelaşi timp şi *creatoare*, susţine Mircea Eliade. Creează structurile şi dinamismul existenţei umane. Datorită *avidyā*, oamenii ignorau urmările faptelor lor. *Avidyā* era, aşadar, prima cauză a lui *karman* şi *samsāra*.



Evadarea din acest cerc vicios se face prin *gnoză* (*vidyā* sau *jñanā*). Ea

este o altă cale de eliberare.

X.4. Texte de bază ale hinduismului

- *Vedele*. Aşa cum scrie Mircea Eliade, un prim corpus de texte religioase ale Indiei este reprezentat de *cunoașterea sacră* conținută de Vede. Ea s-a transmis din generaţie în generaţie.

  Vedele cuprind patru categorii de texte (secolele XV-X î.Hr.):

  a) *Rig Veda*, rugăciuni, incantaţii, ritualuri, laude, texte filosofice etc. – „Veda strofelor";

  b) *Yajur Veda* – „Veda formulelor sacrificiale";

  c) *Sāma Veda* – „Veda melodiilor sacrificiale";

  d) *Atharva Veda* – „Veda descântecelor magice";

- *Brahmanele* („comentarii brahmanice") sunt scrieri în proză care descriu ritualurile sacrificiului, în special ritualul focului sacru.

- *Aranyaka* („textele pădurii") sunt studiate în spaţii izolate, asociale. Studierea lor în spaţiul social rural sau urban civilizat este considerată periculoasă. Alături de *Upanişade*, Aranyaka cuprind „forme de venerare mult mai contemplative şi spirituale"[13].

- *Upanişadele* (800-300 î.Hr.) (*upa* = „alături", *nishad* = „pus"). În traducere liberă, *Upanişadele* sunt texte ce se ascultă stând aşezat lângă un maestru. Ele cuprind elemente de mistică şi filosofie. Sacrificiul vedic a căzut în desuetudine, însă literatura upanişadică a rămas încă vie. Ea conţine teme metafizice, soteriologice şi religioase legate de „sacrificiul interior", de natura Sinelui (*ātman*); de misterul fiinţei divine impersonale şi universale (*Brahman*). Învăţăturile din *Upanişade* au drept scop pregătirea spirituală a neofitului în vederea eliberării Sinelui (*ātman*) de captivitatea trupului şi a materiei (*Prakriti*).

- *Dharma sastra* („Tratatele Ordinii Universale"). Al doilea corpus pe care se întemeiază hinduismul este *Smr'ti* – „tradiţia încredinţată memoriei".

Cuprinde discursul unor personaje divine transmis oral, din generaţie în generaţie. Se adresează comunităţii hinduse. Brahmanii le consideră inferioare *Vedelor*. Aici la loc de cinste sunt *Legile lui Manu*, *Rāmāyana*, *Mahābhārata*, cele şase *darśana*: *Mīmāmsā*, *Vedanta*, *Nyāya*, *Vayśeșika*, *Sāmkhya* şi *Yoga*. La acest capitol mai figurează *Purāṇa* „povestirile antice". Ele cuprind scenarii cosmogonice, descrieri ale vârstelor lumii.

- *Tantra*. Este un alt corpus, care cuprinde texte revelate şi scrise în sanscrită.

X.5. Zeii religiei hinduse

În religia hindusă există foarte multe divinităţi[14]. Dintre acestea, roluri sociale foarte importante au avut divinităţi precum:

a) *Aditi*, zeiţa enigmatică, Mama Zeilor;

b) *Ușas*, zeiţa dimineţii;

c) *Rārtri*, zeiţa nopţii;

d) *Marea Zeiţă*, expresie a triumfului religiozităţii extrabrahmanice;

e) *Dyauș*, zeul indo-european al cerului, respectiv *Varuṇa*, un zeu suveran. El a luat locul lui Dyauș. Este Regele Universului şi face parte din familia divină cea mai veche, numită *Asura*. Ea se află în conflict cu zeii tineri. Aceştia şi-au însuşit *puterile sacre* în urma conflictului mitologic.

De zeul Varuṇa se leagă două noţiuni religioase foarte importante: *ṛta* şi *māyā*. *Ṛta* este participiul trecut al verbului „a se adapta". Numeşte „ordinea lumii, ordine cosmică, liturgică şi morală în acelaşi timp"[15]. Termenul este invocat de mai bine de 300 de ori în *Rig Veda*. Făurirea lumii s-a făcut potrivit lui Ṛta, zeii acţionează după Ṛta, stăpânind ritmurile cosmice şi conduita morală. Cu timpul, Varuṇa a devenit un *deus otiosus*, supravieţuind doar în erudiţia ritualiştilor şi în folclorul religios. În limba clasică, *ṛta* va fi înlocuit cu vocabula *dharma*.

f) *Māyā*. Termenul este derivat din rădăcina *māy*, „a schimba". În *Rig Veda*, *māyā* reprezintă „schimbarea stricătoare sau dăunătoare a bunelor mecanisme, schimbarea demonică şi înşelătoare şi, totodată, stricarea stricăciunii"[16]. Există deci *māyā* rele şi bune. Primele: numesc vicleşugul, vrăjile. Exemplu: transformarea de tip demonic a şarpelui Vṛtra, magicianul, *trickster*-ul. Alterează ordinea cosmică, împiedică mersul soarelui, ţine apele legate. Celelalte sunt *māyā* ale lui Indra, folosite atunci când se luptă cu forţele demonice, şi *māyā cosmologică* – apanaj al zeilor suverani, creatoare de forme şi fiinţe. Fiind o noţiune ambiguă şi chiar ambivalentă, *māyā* a ajuns să însemne *iluzie cosmică*. (Pe de o parte, numeşte transformarea magică, demonică, pe de altă parte, puterea creatoare a lui Varuṇa.) Mai târziu, în darśana Vedanta, Cosmosul însuşi va deveni un sistem de schimbări inconsistente, ireale.

g) *Indra* – zeul cel mai popular, are 250 de imnuri în *Rig Veda*. „El este eroul prin excelenţă, modelul exemplar al luptătorilor, adversarul redutabil al populaţiilor Dasyu ori Dasa."[17] Este demiurg, personificare a exuberanţei vieţii, a energiei cosmice şi biologice. Băutor de soma, Indra este arhetipul forţelor genezice: declanşează uraganele, stârneşte ploaia, comandă apele.

Mitul central din *Rig Veda* este cel în care Indra îl învinge pe Vṛtra, balaurul uriaş care închide apele în „adâncul muntelui". Este vorba despre motivul mitic universal al confruntării dintre un zeu şi un monstru marin ofidian. Vezi: Ra – Apophis (egipteni); Zeul Ninurta şi Asag (sumerieni), Marduk şi Tiamat (babilonieni), Zeus şi Typhon (greci).

h) *Agni*. „În *Veda*, zeul Agni reprezintă prin excelenţă sacralitatea focului, dar el nu se lasă circumscris de aceste hierofanii cosmice şi rituale."[18] Asemenea lui Hermes, Agni este crainic între cer şi pământ. Prin mijlocirea lui, ofrandele ajung la cer. Este *arhetipul preotului*, fiind numit *sacrificator* sau *capelan*. De aceea imnurile care îi sunt închinate se găsesc la începutul *Rig Vedei*. Este *zeul veşnic tânăr* fiindcă renaşte cu fiecare foc ritual. Are *rol apotropaic*: alungă întunericul, îndepărtează diavolii, apără de boli şi vrăji. Deşi este omniprezent în viaţa religioasă, totuşi el nu dispune de o mitologie apreciabilă.

i) *Soma*. „Cu cele 120 de imnuri ce-i sunt consacrate, Soma apare ca fiind al treilea zeu din Panteonul vedic."[19] E dificil totuşi să desparţi *realitatea rituală* (planta şi băutura) de zeul cu acelaşi nume. Mitologia este neglijabilă, consideră Eliade. Cel mai important mit se referă la *originea celestă* a somei. Planta creşte în munţi, un ţinut mitologic acolo unde Cerul comunică cu Pământul. Soma este prietenul şi ocrotitorul altor zei, în primul rând al lui Indra. În *Rig Veda*, *sacrificiul somei* este cel mai popular: „inima şi centrul sacrificiului". *Soma/haoma* este formula indo-iraniană a băuturii ne-morţii. Provoacă *experienţe extatice*, prelungeşte viaţa, alungă bolile, reînsufleţeşte inima, sporeşte vigoarea sexuală. Este în exclusivitate băutura zeilor. Ea relevă o existenţă plenară şi beatifică, o comuniune cu zeii şi cu universurile paralele. În India arhaică, asemenea experienţe s-au atins şi pe alte căi: „asceza ori excesele orgiastice, meditaţia, tehnicile yoga, devoţiunea mistică"[20].

j) *Vișṇu*. Ocupă un loc modest în *Rig Veda*, dar va deveni în epoca clasică unul dintre Marii Zeii. Este o zeitate binevoitoare faţă de oameni, prieten şi apropiat al lui Indra. Simbolizează, în acelaşi timp, „întinderea spaţială nesfârşită (care face posibilă organizarea Cosmosului), energia benefică şi atotputernică proslăvind viaţa, şi axa cosmică sprijinind lumea"[21]. Abia în *Upanişadele* din a doua categorie (contemporane cu *Bhagavadgītā*, secolul al IV-lea î.Hr.), Vișṇu va fi exaltat ca zeu suprem de structură monoteistă.

k) *Rudrá*. Este o divinitate de tip contrar. Nu are apropiaţi printre zei, nu-i iubeşte pe oameni, îi terorizează prin furia sa demonică, doborându-i prin boli şi calamităţi. Locuieşte în păduri şi jungle. Este „domnul fiarelor sălbatice", fiind reprezentat cu părul de culoare brun-închis, cu pântecul negru şi spatele roşu.

Este exclus de la sacrificiul soma: primeşte doar resturi de ofrande alimentare şi oblaţiuni sacrificiale vătămate. Acest zeu „simbolizează tot ce este haotic, periculos, imprevizibil"[22]. Din Rudrá-Śiva vedic, el va deveni Zeul Suprem, aşa cum apare în *Upanişade*.

Are un rol social cu totul special: este *stăpânul yoghinilor*. Este deopotrivă şi „amantul divin", fiind venerat sub forma unui falus (*linga*). În

concluzie, „Shiva reprezintă natura de bază a realităţii, polaritatea dintre a trăi şi a muri, asceticul şi eroticul, pe ale căror relaţii se sprijină întreaga viaţă”[23].

X.6. Castele în societatea hindusă

Iniţial, conform tradiţiei, castele hinduse erau grupuri profesionale. „Natura profesiei determina gradul de puritate.”[24] Brahmanii erau şi sunt consideraţi a fi cei mai puri, oameni „fără pată”, membri de elită ai unei grupări sociale superioare ce se ocupa doar cu practicile spirituale.

Prezentăm mai jos patru dintre cele mai cunoscute caste hinduse:

a) *brahmanii*. În calitate de preoţi, îndeplineau şi ritualurile. Cu timpul, casta brahmanilor a devenit „o parte esenţială a vieţii sociopolitice, în centrul preocupărilor sale aflându-se statutul ritualic şi îndatoririle regelui, menţinerea ordinii sociale şi stabilirea normelor de comportament individual în conformitate cu legea morală a *Dharmei* – a datoriei sau dreptăţii”[25].

Comportamentul social continuă şi astăzi să fie evaluat în raport cu *dharma*, însă şi cu anumite variabile sociale, cum ar fi categoria socială (*varna*) sau etapa din viaţa personală (*ashrama*);

b) *militarii*;

c) *negustorii-bancheri*. Din cadrul acestei caste făceau parte şi „nobilii cu funcţii de conducere în instituţiile statului”[26];

d) *sclavii*, *oamenii de rând*. Era numită şi „casta oamenilor liberi”. Aici intrau şi membrii unor grupuri sociale dezavuate, cum ar fi gunoierii, tăbăcarii, tâmplarii, zugravii şi alţii. Erau stigmatizaţi ca *impuri*, în sensul că aveau o *karmă* grea, negativă, consecinţă directă a unor păcate săvârşite în existenţele anterioare. Evident, mobilitatea socială în casta a patra, *sudra*, era cea mai limitată.

Căsătoriile aveau loc între membrii aceleiaşi caste sau între caste asemănător valorizate din punct de vedere social. Femeia se căsătoreşte în urma unui acord sau contract social stabilit între familii asemănătoare din perspectiva încadrării lor în sistemul social. Teoretic, o femeie se poate căsători cu cineva din castele superioare, însă niciodată cu un bărbat dintr-o castă inferioară. Acest fapt este „considerat tabu”[27].

Trebuie menţionate şi schimbările legate de importanţa castei în societatea hindusă urbană din zilele noastre. Acum,

> casta nu mai determină ocupaţia, venitul sau statutul social al unei persoane. Casta încetează să mai fie trăsătura marcantă a identităţii, mai ales în mediul urban, unde profesiile şi locurile de muncă moderne le permit angajaţilor un oarecare grad de autonomie personală[28].

Totuşi, casta continuă să rămână un element destinal al tuturor hinduşilor, chiar dacă importanţa ei socială este schimbătoare. Dovadă stă faptul că nici politicile publice hinduse promovate la nivel de legislaţie şi Constituţie, sub influenţa lui Gandhi, nu au reuşit să şteargă din mentalul social hindus ideea de castă. Mai exact, au fost avantajaţi din punct de vedere social, economic şi profesional cei din ultimele caste. De ce? Pentru a nu se converti la budism, islam sau creştinism. Cu toate aceste avantaje, oricât şi-ar fi dorit, ei n-au putut scăpa de condiţionarea sistemului social al castelor. O reacţie de refuz a venit imediat din partea castelor superioare. Ele „au început să se opună acestei politici, susţinând că discriminarea pozitivă le-a subminat statutul economic”[29]. Opoziţia s-a transformat deseori în conflict public, iar conflictul a luat între timp şi forma confruntărilor politice: pe de o parte, sunt cei ce se numesc *savarna* (aparţinători ai sistemului castelor), iar pe de altă parte, cei numiţi *avarna* (ce se opun sistemului de castă). Astăzi, cu toţii se grupează în organizaţii şi partide politice pentru a-şi apăra interesele.

Bărbaţii primelor trei caste sunt consideraţi în mentalul social hindus ca fiind „de două ori născuţi” (adică iniţiaţi). Prin iniţiere, aceştia dobândesc

„drepturi depline în societate”[30]. Au posibilitatea să parcurgă cele patru stadii clasice ale existenţei hinduse:

a) *brahmacārya* (învăţătura, studiul);

b) *datoria de a fi cap de familie*;

c) *retragerea în pădure*;

d) *renunţarea la lume*.

De regulă, astăzi sunt parcurse doar primele două. Cât priveşte casta brahmanilor, trebuie menţionat „faptul că brahmanii (membrii primei *varna*) nu sunt toţi preoţi şi că nu toţi preoţii sunt brahmani”[31]. Rolul lor social constă în *oficierea sacrificiilor*. Totuşi, în unele sate hinduse se aduc la statuile zeilor ofrande ce constau din carne, fără oficierea ritualului de către un brahman. În oraşe, la marile locuri de pelerinaj, ritualurile sunt oficiate de către brahmani. În marile temple Shiva din sudul Indiei, brahmanul trebuie să fie căsătorit şi să fi obţinut o consacrare prin stropire de la un preot bătrân. Brahmanii nu au biserică, în sensul clasic, creştin al termenului. Toate ritualurile sunt oficiate în temple. În sine, templul este proprietatea zeului. Averile sunt gestionate de preoţi şi de oamenii statului[32].

X.7. Practici religioase în familia hindusă

Ritualurile. Se practicau în casa celui care urma să aducă sacrificiul sau pe un teren învecinat, atunci când nu existau sanctuare. Cu ocazia ritualului sacrificiului se ofereau lapte, unt, cereale şi prăjituri. Se mai sacrificau şi animale: capre şi vaci, tauri şi berbeci, cai. Odată cu *Rig Veda*, cel mai important sacrificiu devine *soma*.

Clasificarea ritualurilor:

a) *ritualuri domestice* – erau împlinite de stăpânul casei şi justificate prin

tradiţie (*smr'ti*). Exemplu: întreţinerea focului, sărbătorile agricole, naşterea copiilor, căsătoria, funeraliile;

b) *ritualuri solemne* – erau practicate, în general, de oficianţi. Autoritatea acestora se întemeia pe *revelaţia directă* (auditivă – *śrúti*) a adevărului veşnic. Aceste sacrificii erau prezidate de un brahman (neutru). El supraveghea în tăcere şi intervenea doar atunci când se strecura o eroare. Primea jumătate din plata cuvenită preoţilor, fapt care atestă din plin importanţa sa;

c) *ritualul sacrificării calului* (*Aśvamedhá*). Este „cel mai important şi cel mai renumit ritual vedic"[33]. Era practicat doar de regele victorios, care devenea *Suveran Universal*. Sacrificiul avea efecte asupra întregii comunităţi;

d) *ritualul sacrificării bărbatului (Puruṣamedha*). Acesta îl reprezenta pe Puruṣa-Prajāpati, Omul-Cosmic, care s-a autosacrificat. În India, susţine Eliade, sacrificiul uman „ilustra o metafizică de tip soteriologic"[34].

X.8. Avortul

Asemenea marilor religii ale lumii contemporane, hinduismul nu acceptă avortul. De ce? Motivaţia este una specifică. Este vorba despre faptul că viaţa este sacră şi, prin urmare, întinarea ei ar fi un sacrificiu. În al doilea rând, în hinduismul contemporan există şi o motivaţie socială importantă. Hinduşii continuă să aibă un veritabil cult al familiei cu mulţi copii, în special băieţi. În al treilea rând, există şi o motivaţie metafizică – a dezavuării avortului. „Un fetus avortat ar putea fi lipsit de ocazia îmbunătăţirii karmei în această viaţă şi de eliberarea din ciclul reîncarnării."[35] O asemenea reprezentare socială a avortului a dus, printre altele, la explozia demografică a Indiei contemporane.

Din moment ce nu există şanse reale ca practica avortului să fie recunoscută oficial, hinduşii încurajează politicile publice cu privire la folosirea *contracepţiei*. Succesul acestor politici este modest totuşi,

deoarece majoritatea hinduşilor îşi doresc familii numeroase, cu băieţi mulţi, care să-i ajute la bătrâneţe şi să le ducă numele mai departe. În anii ’60, de exemplu, prim-ministrul de atunci al Indiei (Indira Gandhi) a cerut „aplicarea forţată a unui program de planificare familială în urma căruia mii de femei şi bărbaţi au fost sterilizaţi”[36]. Rezultat: proiectul politic al premierului hindus a cunoscut un mare insucces. A fost „prima înfrângere a Partidului Congresului după trei decenii de guvernare”[37].

În India contemporană, nu doar avortul şi contracepţia sunt dezavuate, ci şi *suicidul*. Argumentele sunt tot de ordin religios: a) suicidul vine „în contradicţie cu principiul *ahimsei*…”[38], deoarece se aplică un act de violenţă asupra propriei persoane (mai exact, asupra trupului, o formă rafinată de organizare a materiei *prakriti*, dar şi asupra spiritului, *ātman*); b) suicidul reprezintă o separaţie nenaturală a sufletului de corp care va garanta o „povară karmică uriaşă în următoarea reîncarnare”[39].

Există două excepţii de la această unanimă dezaprobare a suicidului în hinduism. Prima este veche şi se practică doar în anumite zone rurale din India. Ea vizează *sinuciderea soţiei la moartea soţului.* Cea de-a doua excepţie se referă la ritualul *postului total* (post până la moarte). Acest ritual sacru este aprobat doar pentru unii bătrâni aflaţi deja pe patul de moarte şi care au atins un nivel înalt al evoluţiei spirituale care să le permită eliberarea sufletului de lanţul permanent al naşterilor şi al morţilor. Această „moarte graduală”[40] face parte dintr-un ritual sacru care trebuie să fie public.

1. Din diversa bibliografie ce tratează acest subiect, recomandăm: Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I-IV, ed. cit.; Heinrich Zimmer, *Filosofiile Indiei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997; Heinrich Zimmer, *Mituri şi simboluri în arta şi civilizaţia indiană*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994; Heinrich Zimmer, *Regele şi cadavrul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, 2007; Paul Deussen, *Filosofia Upanişadelor*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1994; Hajime Nakamura, *Orient şi Occident*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997; J.M. Kitagawa, *În căutarea unităţii*, Editura Humanitas, Bucureşti,

1994; Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit.; Kim Knott, *Hinduismul. Foarte scurtă introducere*, Editura Alffa, Bucureşti, 2002; Liviu Bordaş, *Iter in Indiam. Imagini şi miraje indiene în drumul culturii române spre Occident*, Editura Polirom, Iaşi, 2006; Jacques Bersani (coord.), *Enciclopedia religiilor*, ed. cit., 2005.

2. Am preluat informațiile privind aspectele generale ale hinduismului din Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol. I: *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, ed. cit., p. 182.

3. Pentru detalii, vezi secțiunea „Arienii în India”, din Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 182-184.

4. Le prezint folosind secțiunea „Cosmogonii și metafizică”, din Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 206-209.

5. *Ibidem*, p. 206.

6. *Ibidem*, p. 206.

7. *Ibidem*, p. 207.

8. *Ibidem*, p. 208.

9 . *Ibidem.*

10. *Ibidem*, p. 213.

11 . *Ibidem.*

12. Sinteză după Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 214.

13. Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 144.

14. Am preluat informațiile despre divinitățile hinduse din Mircea Eliade, *op. cit.*

15. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 186.

16. *Ibidem*, p. 187.

17. *Ibidem*, p. 190.

18. *Ibidem*, p. 192.

19. *Ibidem*, p. 194.

20. *Ibidem*, p. 196.

21. *Ibidem*, p. 197.

22. *Ibidem*, p. 198.

23. Christophor Partridge, *op. cit.*, p. 148.

24. *Ibidem*, p. 157.

25. *Ibidem*, p. 137.

26. *Ibidem*, p. 135.

27. *Ibidem*, p. 157.

28. *Ibidem*, p. 158.

29. *Ibidem*, p. 173.

30. *Ibidem*, p. 135.

31. Jacques Bersani (coord.), *Enciclopedia religiilor*, ed. cit., 2005, p. 402.

32. Pentru detalii, vezi secțiunea „Preotul, brahmanul, templul zeului”, din volumul coordonat de Jacques Bersani, *op. cit.*, pp. 402-406.

33. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 201.

34. *Ibidem*, p. 203.

35. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 306.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*.

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*.

40. *Ibidem*.

Capitolul XI

Budismul

XI.1. Buddha – întemeietorul budismului

Cel supranumit Buddha va fi cunoscut în timp drept întemeietorul budismului[1]. În mitologia budistă există câteva momente esenţiale ale vieții viitorului Buddha: viaţa prinţului Siddhārtha, cele patru întâlniri semnificative, Marea Plecare, cele patru adevăruri, „calea de mijloc” sau „calea cu 8 braţe”. „Budismul este singura religie al cărei întemeietor nu se declară nici profetul unui Dumnezeu, nici trimisul Său şi care, în plus, respinge însăşi ideea unui Dumnezeu Fiinţă Supremă.”[2] El este doar Trezitul (*Buddha*), „o călăuză şi un maestru spiritual”[3]. S-a născut în 558 î.Hr. la Kapilavastu, într-o familie regală, şi a decedat în 478, la 80 de ani.

Pentru credincioşi, viaţa sa a fost transfigurată, dobândind „dimensiunile mitologice specifice Marilor Mântuitori”[4]. Şi-a ales singur părinţii, în timp ce era zeu în cerul zeilor. Conceperea sa a fost imaculată. A pătruns prin şoldul drept al mamei sale sub forma unui elefant sau a unui copil de 6 luni.

După ce a făcut cei şapte paşi mitologici, viitorul Buddha a exclamat: „Sunt cel mai înalt din lume, sunt cel mai bun din lume, sunt cel mai bătrân din lume; aceasta este ultima mea naştere; nu voi mai avea o altă existenţă”[5]. Statuile din templu i se închină. Ghicitorii recunosc pe corpul său „cele 32 de semne fundamentale şi cele 80 de semne secundare ale «Marelui Om»… Un bătrân *ṛṣi*, Asita, zboară prin văzduh din Himalaya până la Kapilavastu, cere să-l vadă pe nou-născut, îl ia în braţe şi, înţelegând că va ajunge Buddha, începe să plângă, ştiind că el, Asita, nu va trăi destul ca să-i poată urma învăţătura”[6].

Tatălui i s-a prezis Marea Plecare a Fiului, dar nu a putut face nimic pentru a-i schimba destinul. Fiul său are patru întâlniri destinale care, în cele din urmă, l-au convins să urmeze calea ascezei pentru a deveni Buddha:

a) prima întâlnire a fost cu un *bătrân* decrepit: a aflat că există bătrâneţe;

b) cea de-a doua a fost cu un *bolnav* slăbit, livid, ars de fierbinţeala febrei: a înţeles că există boală;

c) a treia întâlnire a fost cu un mort: prinţul a fost consternat de sfârşitul ineluctabil al vieţii omeneşti;

d) ultima întâlnire destinală a fost cea cu un *călugăr* cerşind, calm şi senin. Prinţul a avut atunci revelaţia unui mare adevăr: *religia te poate vindeca de mizeriile vieţii omeneşti.*

Aşa cum scrie Mircea Eliade, viitorul Buddha contemplă noaptea trupurile goale şi dizgraţioase ale concubinelor adormite. *Zeii* intervin scufundând întregul oraş într-un somn adânc. „De aici înainte, zeii nu vor mai juca nici un rol în biografia fabuloasă a lui Buddha.”[7]

Prinţul evadat din palatul regal va fi ucenic la mai mulţi maeştri, dar se arată a fi nemulţumit. Stăpâneşte tehnicile Yoga, dar toate acestea i se par a fi imperfecte. Îşi alege apoi un loc unde timp de şase ani se dedică celor mai aspre mortificări. Atinge prin penitenţe condiţia de *Sākyamuni* („ascet Sākya”). Înţelege atunci *inutilitatea ascezei totale* şi se decide să-şi întrerupă postul. Cunoscuse tot ce-i putea oferi viaţa.

Înzdrăvenit în urma acceptării unei ofrande (dar şi părăsit de cei cinci discipoli), Buddha se retrage în pădure sub un *arbore de pipal*, unde este decis să obţină *trezirea.* Este momentul când îl atacă *Māra*, moartea însăşi. Rezistă asaltului proferat de strigoi, demoni şi monştri prin *meritele sale anterior câştigate.* Ele îi creează în jur „o zonă de protecţie şi rămâne neatins”[8]. Māra solicită locul de sub arbore. Buddha, cu gestul clasic al atingerii pământului, o invocă pe Marea Mamă, „mama nepărtinitoare a tuturor”[9]. Aceasta din urmă va susţine meritele viitorului Buddha, iar Māra va fi învins.

XI.2. Cele patru adevăruri şi calea de mijloc

Doctrina budistă conţine, în esenţă, patru adevăruri şi calea de mijloc.

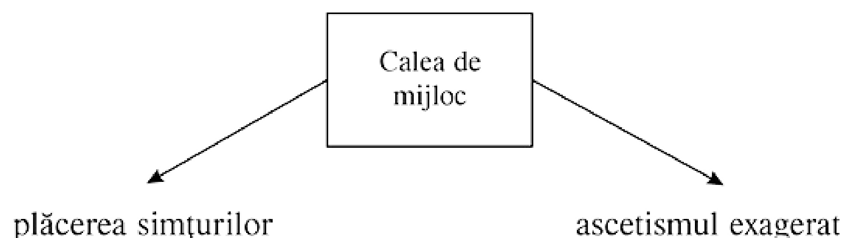
- *Primul adevăr*: *Totul este suferinţă.* „Naşterea este durere, bătrâneţea este suferinţă, boala este suferinţă, moartea este suferinţă. A fi unit cu ceea ce nu-ţi place înseamnă suferinţă. A fi despărţit de ceea ce îţi place […], a nu poseda ceea ce doreşti înseamnă suferinţă."[10] Beatitudinea spirituală este efemeră. *Eul*, o simplă combinaţie de forţe fizice şi psihice.

- *Al doilea adevăr*: *Originea suferinţei este dorinţa.* Această dorinţă sau sete caută noi satisfacţii: plăceri, dorinţa de perpetuare, dorinţa de extincţie, stăpânire, putere, control. Extincţia sau *sinuciderea* nu sunt o soluţie pentru că nu te scot din *samsāra*. Ele împreună produc reîncarnarea.

Ignor faptul că, dominând lumea şi aducând-o sub controlul *ego*-ului, fac posibil riscul de a nu mă mai putea controla pe mine însumi. În alţi termeni şi în cu totul alt context, este exact problema ciberneticii de azi: orice sistem care se apropie de autocontrolul perfect riscă autoanularea. Exemplu: „eu mint" – afirmaţia este adevărată în măsura în care este falsă, şi invers. Apare un cerc vicios nesfârşit.

- *Al treilea adevăr*: *Eliberarea de suferinţă constă în abolirea dorinţei.* Ea duce călugărul budist în Nirvana. Nu întâmplător, unul dintre numele Nirvanei este chiar „Stingerea setei".

- *Al patrulea adevăr* „revelează căile care duc la încetarea suferinţei"[11]. *Există calea cu 8 braţe sau calea de mijloc care duce la abolirea Dorinţei.*



Cele 8 braţe sunt:

1) opinie corectă, adevărată;

2) gândire corectă;

3) vorbire corectă;

4) activitate corectă;

5) mijloace de existenţă corecte;

6) efort corect;

7) atenţie corectă;

8) concentrare corectă[12].

XI.3. Doctrina budistă

„Meditând la primele două adevăruri nobile – suferinţa şi originea suferinţei –, ascetul descoperă impermanenţa, deci nonsubstanţialitatea (pāli: *anattā*) lucrurilor, şi totodată nonsubstanţialitatea propriei sale fiinţe."[13]

Conform învăţăturii lui Buddha, tot ceea ce fiinţează în lume se clasifică în cinci categorii/ansambluri/agregate:

a) *ansamblul aparenţelor sau al sensibilului* (lucrurile materiale, organele simţurilor şi obiectele lor);

b) *senzaţiile* provocate de contactul cu cele cinci organe ale simţurilor;

c) *fenomenele cognitive* (percepţii şi noţiuni);

d) *construcţiile psihice* conştiente şi inconştiente;

e) *gândurile*[14].

Toate reprezintă lumea, lucrurile şi condiţia umană. Fac parte dintr-o serie a cauzelor şi efectelor, a vieţilor şi renaşterilor numită „coproducerea condiţionată"[15]. Ea are 12 factori ce se produc în lanţ. Iată câţiva dintre ei:

ignoranţa → voliţiunile → construcţiile psihice → dorinţa (sexuală) → bătrâneţea → moartea → renaşterea.

Se neagă realitatea persoanei, dar şi pe cea a principiului vital, *ātman*. După Eliade, există o funcţie ascetică a acestei negaţii: „Meditând la irealitatea persoanei, e distrus egoismul în înseşi rădăcinile sale”[16].

Negarea Sinelui ridică probleme. Dacă s-ar recunoaşte existenţa Sinelui (*ātman*), atunci Buddha ar fi minţit şi ar fi fost catalogat drept *filosof eternalist*. Dacă nu, ar fi fost considerat nihilist. Prin urmare, răspunsul corect asumat de Buddha este *tăcerea*! Se neagă subiectul, dar se exaltă fapta sa şi fructul ei. Numai actele există, nu şi actorul. Numai suferinţa există, nu şi cel ce suferă. Buddha refuză subtilităţile filosofice pentru că ar fi încurajat disputele metafizice, orgoliul intelectual. Ar fi împiedicat *Trezirea*. Problemele filosofice erau, în fond, „insolubile prin gândire şi la nivelul verbalizării”[17]. Doar experienţa *Trezirii* poate oferi răspunsul.

Prin Trezire, călugărul budist atinge Nirvana, beatitudinea. Preafericirea este atinsă cu „ochiul sfinţilor” încă din viaţa de pe pământ. Ea se poate obţine şi prin meditaţii şi concentrări de tip yoga. Iniţiatul îşi transmută *experienţa profană*, se detaşează de *dorinţă*, simţind bucurie şi fericire. Apoi îşi linişteşte activitatea intelectuală, obţinând seninătatea şi unificarea gândirii. Se detaşează de bucurie, rămânând indiferent, dar conştient de corpul şi beatitudinea sa.

În final, el obţine *puritatea absolută şi gândirea trează*. Golită de conţinut, gândirea se concentrează asupra infinităţii spaţiului, conştiinţei şi asupra *nihilităţii* a ceea ce a existat. În final se obţine oprirea oricărei percepţii de idei. Fiziologic, ascetul intră în stare cataleptică, *atingând Nirvana cu trupul*.

XI.4. Ipostaze sociale şi culturale ale budismului

Indiferent de numărul credincioşilor anunţat periodic de statistici, budismul continuă să fie „a patra religie ca mărime din lume”[18]. Pe primele trei locuri,

în ordine, se menţin creştinismul, islamul şi hinduismul.

Cercetările istorice şi sociologice relevă existenţa mai multor forme de budism. Ele sunt clasificate după criteriul apartenenţei la o zonă geografică sau istorică bine precizată. Iată câteva dintre acestea:

• *Budismul tibetan şi chinez.* A fost şi el victima politicii de opresiune în urma preluării conducerii de către comuniştii chinezi. Persecuţiile au atins grade maxime în urma Revoluţiei Culturale. Între 1950 şi 1959, China a distrus o bună parte din budismul tibetan prin „prădarea mănăstirilor; distrugerea bibliotecilor şi a însemnelor religioase; executarea unora dintre călugări; torturarea şi întemniţarea altora”[19]. În anii ’80, China a cunoscut un reviriment de nuanţă liberală şi a încercat să repare ororile şi crimele săvârşite în Tibet. A restaurat mănăstirile devastate de revoluţie, călugării se întorc în mănăstiri unde reiau disputele tradiţionale referitoare la dogmă şi primesc un salariu oficial. Problema relaţiilor cu Dalai Lama este însă departe de a fi rezolvată.

• *Budismul mongol*. Aflat în raza de acţiune a Rusiei sovietice, budismul din Mongolia fusese distrus în jurul anului 1920, cu o violenţă nemaivăzută. În anii ’90 s-au descoperit gropi comune conţinând corpurile a mii de călugări executaţi. Multe mănăstiri au fost distruse între 1927 şi 1928, dar o parte dintre ele au fost reconstruite între 1990 şi 1992.

Există o legătură foarte strânsă cu politica. Se discută despre reinstaurarea, la Mănăstirea Gandan din Ulan Bator, a lui Lama reîncarnat, cel care a fost timp de mai multe secole şeful bisericii mongole. Avea o autoritate mai mare decât cea a lui Dalai Lama.

• *Hīnayāna*, în pāli *Theravāda*, cuprinde astăzi zone ca Sri Lanka (Ceylonul), Birmania, Thailanda, Laos, Cambodgia şi anumite districte din Bangladesh. Sociologic, aici templul satului este instituţia care asigura educaţia elementară a populaţiei laice. Învăţătorul este un călugăr care socializează cu toţi ceilalţi.

• *Budismul din Asia de Sud-Est.* Este întâlnit în Indonezia, unde a fost dislocat de islam. În Birmania, Laos, Cambodgia şi Vietnam, Buddha nu

va fi valorizat ca fiind cel ce renunţă la lume. Mai curând el este *Stăpânul Legii*, Suveranul. Rezultă de aici o simbioză între spiritul politic şi social. În faţa actualelor provocări occidentale, Buddha va oferi acestor seminţii un *sens* al identităţii proprii.

- *Budismul japonez.* A fost introdus în Japonia prin Coreea, în a doua jumătate a secolului al VI-lea. Din secolele VIII-IX, budismul japonez va fi supus controlului statului. Anii dinastiei Meiji (1868-1912) cunosc o confruntare violentă cu şintoismul şi o persecutare a budiştilor.
- *Şcoala Zen* (în chineză *Ch'an*, în sanscrită *Dhyāna*) va fi bine structurată social în Japonia. Rinzai zen este forma de zen folosită special pentru samurai şi nobili. Sōtō zen este un fel de zen popular, accesibil maselor sociale.

XI.5. Răspunsul budismului la provocările lumii contemporane: contracepţia, avortul, sinuciderea, donarea de organe, pedeapsa cu moartea

În afara celor patru adevăruri nobile şi a căii de mijloc (sau cu 8 braţe), budismul de ieri şi de azi se mai întemeiază şi pe *Codul Etic al celor Cinci Precepte*. Ele au fost enunţate de Siddhārtha Gautama însuşi „cu 2.500 de ani în urmă: să nu ucizi; să nu furi; să nu abuzezi de sex; să nu minţi; să eviţi intoxicaţia de orice fel”[20]. În baza temeiului spiritual conţinut de codul etic, budiştii încearcă să răspundă convingător provocărilor lumii contemporane. O poziţie unanimă nu există în nici o ţară budistă. Pe de altă parte, budismul nu este în nici o ţară din lume religie de stat. Aşadar, există interpretări diferite ale textelor sacre şi opinii diferite ale comunităţilor budiste (de călugări şi laici). O opinie – unanimă în comunităţile budiste – cu privire la refuzarea *pedepsei cu moartea* vine în contradicţie cu legislaţia laică a unor ţări ce permit în anumite situaţii aplicarea acestei pedepse.

În ceea ce priveşte *contracepţia*, budismul are un punct de vedere clar şi succint formulat. Dacă viaţa copilului începe în momentul concepţiei, atunci

„metodele contraceptive sunt acceptate în măsura în care acestea nu pot fi considerate a ucide ceva ce încă nu există”[21].

Avortul presupune uciderea unei fiinţe umane şi, prin urmare, este respins (vezi şi primul precept al codului moral budist: „să nu ucizi”)[22].

Donarea de organe are ca scop diminuarea suferinţei şi salvarea unor vieţi umane. Prin urmare, este acceptată.

Sinuciderea şi *eutanasia voluntară* sunt privite „prin prisma efectelor negative asupra karmei individuale şi, implicit, a efectelor acesteia asupra următoarei reîncarnări”[23]. Aşadar, cele două practici sunt respinse şi descurajate.

Din punct de vedere sociologic, putem susţine cu argumente consistente implicarea socială a budismului. Un exemplu ar fi alcătuirea în 1989 a *Reţelei Budiştilor Implicaţi Social* de către un laic budist din Thailanda. Mai există şi organizaţia *Amida Trust* din Anglia. Ambele îi susţin pe cei din categoriile sociale defavorizate de sistemul capitalist european sau de cel american. Convingerea lor este că „oprimarea, sărăcia şi suferinţa sunt cauzate de structurile nedrepte şi de lăcomia corporatistă a celor bogaţi”[24].

O altă soluţie budistă la problemele sociale cauzate de sistem este *meditaţia*. Ea oferă posibilitatea creşterii stăpânirii de sine, a compasiunii şi a altruismului. Menţine sănătatea şi tonusul necesare unei munci sociale solicitante şi, deseori, dezumanizante. Mai concis, în ultimul timp asistăm la „creşterea centrelor de meditaţie pentru laici din Orient şi Occident”[25]. De ce? Pentru că „implicarea socială şi compasiunea trebuie să meargă mână în mână cu stăpânirea de sine, meditaţia şi înţelepciunea”[26].

1. Bibliografia despre budism este diversă şi inegală ca valoare. Recomandăm Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I-IV, ed. cit.; Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*, ed. cit.; Heinrich Zimmer, *Filosofiile Indiei*, ed. cit.; Alan Watts, *Dao. Calea ca o curgere de apă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996; Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit.; Hajime Nakamura, *Orient şi Occident*, ed. cit.; Giovanni Filoramo, Marcello

Massenzio, Massimo Raveri, Paolo Scarpi, *Manual de istorie a religiilor*, traducere de Mihai Elin, Editura Humanitas, București, 2003; Jean-François Revel, Matthieu Ricard, *Călugărul şi filosoful*, Editura Irecson, Bucureşti, 2005.

2. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase.* Vol. II: *De la Gautama Buddha până la triumful creştinismului*, traducere de Cezar Baltag, Editura Polirom, Iaşi, 2011, p. 67.

3. *Ibidem.*

4. *Ibidem.*

5. *Ibidem*, p. 68.

6. *Ibidem.*

7. *Ibidem*, p. 69.

8 . *Ibidem*, p. 70.

9 . *Ibidem.*

10. *Ibidem*, pp. 83-84.

11 . *Ibidem*, p. 84.

12. *Ibidem.*

13. *Ibidem*, p. 85.

14. *Ibidem.*

15. *Ibidem.*

16. *Ibidem*, p. 86.

17. *Ibidem*, p. 87.

18. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 313.

19. Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 212.

20. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 309.

21. *Ibidem*.

22. Pentru o analiză comparativă a reprezentărilor avortului în creştinism,

vezi Nicu Gavriluţă, *Antropologie socială şi culturală*, Editura Polirom, Iaşi, 2009, pp. 217-233.

23. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit.

24. Christopher Partridge, *op. cit.*, p. 214.

25. *Ibidem.*

26. *Ibidem*, p. 215.

Capitolul XII

Jainismul și religia sikh

XII.1. Jainismul. Mitologia socială a întemeierii

Definită frecvent de sociologi ca fiind una dintre cele mai mici religii importante ale lumii contemporane, jainismul este prezent frecvent în statistici într-un procent modest (2% în India). În schimb, comunităţi jainiste numeroase există „în Africa de Est, America de Nord şi Europa de Vest”[1].

Jainismul[2] ca religie trimite la numele întemeietorului, Jina „Triumfătorul” (asupra lumii). Mahāvīra întemeietorul a fost „ultimul dintre cei douăzeci şi patru Jina («învingători» ai transmigraţiilor)”[3]. În religia jainistă se îmbină două tradiţii: „Digambara («cei îmbrăcaţi cu cerul», adică «goi») şi Svetāmbara («cei îmbrăcaţi în alb»)”[4]. Prima tradiţie cuprinde tratate sistematice din secolul I d.Hr. A doua tradiţie cuprinde zeci de tratate grupate în şase secţiuni.

Mahāvīra – întemeietorul jainismului. Contemporan cu Buddha, Mahāvīra s-a născut la Bihar, într-o familie de brahmani. Există şi în jurul acestui mare întemeietor de religie o mitologie construită şi cultivată social. Conform acesteia, pe când era copil, „ar fi fost mutat de zeul Indra în matricea prinţesei Triśala, aşa încât pruncul să se nască într-o familie regală”[5]. Mai multe „vise premonitorii o vestesc pe mamă despre naşterea miraculoasă ce va avea loc”[6].

Va fi crescut asemenea unui *Pārśva*, fiind considerat al 24-lea făcător de vaduri pentru ca alţii să poată trece apa (Pārśva a trăit cu 250 de ani înaintea lui Jina)[7]. (În creştinism, *pontifex* înseamnă „constructorul de poduri”.) La 30 de ani, după moartea părinţilor, Jina va lua drumul pustiei.

XII.2. Stilul de viaţă din comunităţile jainiste

Ascetul jainist îşi asumă cele cinci Mari Legăminte (*mahāvrata*): „Să nu ucidă, să nu mintă, să nu fure, să nu aibă raporturi sexuale şi să nu strângă averi trecătoare”[8]. Asemenea lui Buddha, Mahāvīra obţine iluminarea „sub un arbore *sāl*, într-o noapte de vară, pe malul unui râu”[9]. În urma revelaţiilor avute, Mahāvīra devine *kevalin* (asemenea arhatului budist). Ştie tot ce a fost, ce este şi ce va fi în toate universurile. După dobândirea iluminării, Mahāvīra devine Jina („Triumfătorul”) şi întemeiază *comunitatea jaina*, de călugări şi laici de ambele sexe.

Doctrina jainistă cuprinde cele Trei Giuvaeruri, esenţă a învăţăturii jainiste:

a) *Dreapta Viziune asupra Lumii*;

b) *Dreapta Viziune asupra Gnozei*;

c) *Dreapta Viziune asupra Purtării*.

Obţinerea eliberării este scopul ultim în jainism. Eliberarea este condiţionată de „eliminarea *Karman*-ului şi de intervenţia vreunei bunăvoinţe divine”[10].

Reprezentarea religiei jainiste despre *karman* seamănă cu ideea pneumei la vechii greci. Astfel, *karman*-ul este „o formă de materie subtilă care, asemenea unui fel de funingine, se infiltrează în suflet, dă naştere conflictelor, obscurităţii, dependenţei faţă de un corp şi de o condiţie de existenţă determinată”[11]. Soluţia jainistă constă în „extirparea violentă (*nirjara*) a *karman*-ului deja consumat”[12] şi împiedicarea pătrunderii altuia.

În celelalte religii ale Indiei, *karman*-ul se înlătură prin asumarea consecinţelor lui (fericite/nefericite). Mai exact, prin *coacerea fructelor*. Pentru ca fructele să se coacă, ele au nevoie de o căldură puternică. Pentru ca omul să se elibereze mai repede, are nevoie de o căldură interioară mai puternică (*tapas*). Soluţia este *asceza totală*.

Pentru eliberarea de *karman*, jainismul propune soluţia specială a *vieţii*

monahale. Pentru a împiedica infiltrarea noului *karman* este nevoie de „tripla supraveghere (*gupti*) a activităţilor sale mentale, verbale şi corporale”[13]. Această supraveghere complexă este completată cu respectul vieţii şi practicarea celor zece virtuţi: „răbdare, umilinţă, dreptate, puritate, sinceritate, stăpânire de sine, severitate, abstinenţă, sărăcie şi supunere”[14]. Rezultă un veritabil mod de viaţă. În conformitate cu el, călugărul jaina va îndura cele 22 de neplăceri, printre care „foamea, setea, frigul, căldura, ciupiturile insectelor, seducţia feminină, ocările, dezamăgirea de a nu primi nimic atunci când cere de pomană etc.”[15].

Stilul de viaţă al jainiştilor privilegiază în mod special asceza. Există mai multe tipuri sociale de asceză:

a) *asceza externă*, ce presupune „posturi cu o durată şi o intensitate variabile”[16]. Este interesant şi rarisim faptul că religia jaina acceptă şi forma ultimă a postului, adică „sinuciderea prin înfometare (*sallekhana*), la care au acces, cu permisiunea superiorului lor, unii călugări deosebit de spiritualizaţi”[17]. Această formă ultimă, radicală, de ascetism se mai numeşte şi *santhara* (postul până la moarte). Din moment ce sute de oameni îşi pierd anual viaţa în felul acesta, „o serie de activişti din domeniul judiciar au încercat deja să scoată ritualul *santhara* în afara legii”[18];

b) *asceza internă* are în vedere „mărturisirea voluntară a greşelilor în faţa superiorului comunităţii şi executarea pedepsei aplicate, îndeplinirea serviciului divin pentru întreaga comunitate, studierea legii jaina, antrenament în concentrare mentală (*dhyāna*)”[19].

Intrarea în comunitatea monahală se poate face şi la 7 ani şi jumătate, pentru ambele sexe, dar, de obicei, are loc mai târziu. Există un ritual specific al iniţierii ce presupune *renunţarea de către novice la averile dobândite*, apoi *raderea pe cap* şi *depunerea celor cinci jurăminte capitale/legăminte*: nonviolenţa, rostirea adevărului, cinstea, castitatea, sărăcia asumată. Jainiştii sunt călugări itineranţi care trăiesc din pomeni şi asistenţa spirituală pe care o oferă frecvent.

Operele filantropice şi de caritate sunt încurajate din plin. Laicii pot să acumuleze cinstit bogăţii, dar să nu le risipească ostentativ. Dimpotrivă, ei sunt sfătuiţi să investească banii în „construirea de temple, de spitale, donaţii şi diverse aşezăminte”[20]. La limită, asemenea protestanţilor creştini din primele generaţii, laicii jaina pot să-şi asume o „asceză intramundană” deosebit de respectată. În concluzie, comunitatea jaina este una deosebit de unită şi solidară.

Din punct de vedere sociologic, Michel Hulin observă o trăsătură specifică a acestei comunităţi hinduse. Este vorba despre existenţa unei *distanţe sociale mici* între călugări şi laici. În aceste condiţii,

> acceptarea necondiţionată a principiului nonviolenţei i-a condus pe credincioşii jaina la abandonarea îndeletnicirilor agricole, a serviciilor în cadrul armatei şi la îndreptarea acestora spre profesiuni urbane ca, de pildă, comerţul de lux (producerea bijuteriilor), administraţie, bănci etc.[21].

În baza respectării *ahimsei* (principiul nonviolenţei), jainiştii îşi asumă dieta vegetariană şi consumă doar hrană care nu a fost „produsă prin maltratarea vreunei fiinţe…”[22]. Nu acceptă nici să lucreze „în industrii care contribuie în vreun fel la exploatarea lucrătorilor ori ale cărei produse sunt create cu intenţia rănirii altora”[23]. În concluzie, jainismul se diferenţiază faţă de alte religii ale lumii contemporane şi prin faptul că propune un *stil de viaţă* foarte bine adaptat atât vieţii laice, cât şi celei călugăreşti. Aşa cum am menţionat, distanţele sociale sunt mici, iar templele – dincolo de funcţia lor religioasă şi spirituală – au şi „rolul de a întări relaţiile sociale din interiorul comunităţii”[24].

Sociologic, jainiştii sunt mai aproape de spiritul castei *vaisya* din hinduism. Există elemente specifice cultului jaina (severitatea doctrinei, puritanismul, conservatorismul, asumarea endogamiei) care „au dus la o veritabilă concentrare de bogăţie în sânul comunităţii, la o înlesnire a studiului şi la o acumulare a cunoaşterii”[25]. Prin urmare, deşi puţini, jainiştii

au un rol economic, social, intelectual foarte important în India contemporană.

XII.3. Ce este religia sikh?

Termenul *sikh*[26] (în sanscrită apare sub forma *śiṣya*, iar în pāli *sikkha*) se traduce întotdeauna prin „discipol", „elev". „Sikhismul poate fi considerat drept o ramură a misticii de tip *bhakti*."[27] Sikhiştii sunt discipolii fondatorului Gurū Nānak şi ai celor nouă succesori spirituali ai acestuia. Aşadar, religia sikh cuprinde „totalitatea practicilor şi doctrinelor profesate de cei zece guru sikh"[28].

Sursele religiei sikh: După moartea celui de-al zecelea guru (Gurū Gobind Singh) (1666-1708), religia sikh se întemeiază pe *Nobila Carte* (*Gurū Granth Sahib*) – 1.430 de pagini, ceea ce presupune multe ore de lectură. *Nobila Carte* este *Cartea Sfântă* a credincioşilor sikh, baza religiei lor şi învăţătura celor 10 guru.

XII.4. Gurū Nānak, întemeietorul religiei sikh

Mitologia construită social în jurul acestui fondator îl prezintă ca având „un temperament liniştit şi contemplativ, iubind rugăciunea şi neavând nici o înclinaţie către vreo meserie"[29]. Cultiva relaţiile devoţionale dintre hinduşi şi musulmani. Simpatiza săracii. Experienţa de la Sultanpur i-a marcat existenţa: „A dispărut, se spune, într-un râu, timp de trei zile şi trei nopţi"[30]. După această experienţă repeta necontenit: „Nu există hinduşi. Nu există musulmani!". Părăseşte familia la 27 de ani şi se dedică pelerinajului şi experienţelor spirituale.

XII.5. Idei de bază în religia sikh

Specialiştii actuali în studiul religiei sikh sunt de acord cu existenţa unor idei de bază ale acestei religii:

a) „Dumnezeu este unic şi impersonal."[31] Este desemnat prin expresia *Akal Purakh* („Omul atemporal", „Fiinţa supremă nesupusă timpului", „Principiul absolut etern")[32]. Cel de-al zecelea guru va da divinităţii o „conotaţie războinică şi justiţiară…"[33]. Dumnezeul credincioşilor sikh se va numi *Sarab Loh*, adică „Oţelul". Simbolul său va fi sabia.

b) Refuză ideea hindusă de *întrupare* şi pe cea de *pogorâre divină* a unei ființe celeste, așa cum apare ea în islam, de exemplu.

c) Divinul se revelează ca *nume*, *cuvânt originar*, *sunet fundamental* sau ca *voce* a unui guru.

d) Salvarea din *samsāra* (ciclul nesfârşit al naşterilor şi al morţilor) se face prin repetarea murmurată a numelui divin.

e) Ritualurile având o importanţă specială sunt cele legate de *alegerea unui nume*, *de iniţiere*, *căsătorie* şi *de funeralii.*

f) Depăşirea egoismului şi a orgoliului se face prin recitarea unor *cântece devoţionale* în comun, cu acompaniament muzical.

g) Respinge diferenţele dintre caste, fapt ilustrat şi de *ritualul servirii mesei în comun.*

h) Valoarea etică fundamentală este *egalitatea între oameni*.

i) *Cultul hranei sfinte*, *Karah Parshad* (făină, zahăr şi unt degresat).

j) Solicită încetarea *practicii sati* (sacrificiul văduvelor).

k) Nu se acceptă *consumul de alcool, tutun* şi *mortificările corporale*.

l) Tradiţia militară sikh presupune *portul celor două săbii*. Credinciosul sikh stă sub semnul *coincidenţei contrariilor*: este deopotrivă „cuvios şi soldat", „sfânt şi războinic".

De mai multe ori în istorie, războinicii sikh au devenit o sursă a fundamentalismului, extremismului şi terorismului. Odată cu cel de-al zecelea guru – Gurū Gobind Singh –, apare ordinul militar şi războinic

Khalsa („Purii”). În această structură socială, obligaţia netăierii părului se respectă. Cel de-al zecelea guru le-a cerut discipolilor (bărbaţi/femei) să poarte cei *cinci K*:

– *Kes* – plete netăiate, barbă nerasă;

– *Kangha* – un pieptene ce trebuie purtat în coc. Bărbaţii îşi leagă părul cu turbanul alb/colorat, femeile – cu eşarfă;

– *Kara* – brăţară de oţel;

– *Kach* – pantaloni scurţi (purtaţi pe sub haine);

– *Kripan* – sabie, pumnal[34].

Cei cinci K sunt autorizaţi de Constituţia indiană. Gurū Gobind Singh a format o armată de *paria* deveniţi lei (*singh*), adică războinici până la moarte. După moartea lui Singh, acesta „desfiinţează şi funcţia de guru”[35].

Gurdwara este locul clasic de adunare şi rugăciune al credincioşilor sikh. Aici se desfăşoară viaţa socială a adepţilor sikh. Este o combinaţie arhitecturală între stilul mongol târziu şi cel hindus. Clădirea nu are statui ale zeilor, idoli, obiecte de cult.

Este venerată aici *Prima Carte* (Gurū Granth Sahib). La Amritsar, prima carte este adusă până la Templul de aur în procesiune, în fiecare dimineaţă, într-un fel de litieră de aur, „în mijlocul cântărilor devoţionale ale credincioşilor”[36]. După lectura zilnică, Cartea Sfântă este închisă şi acoperită pe timp de noapte. Din carte citeşte un preot, *granthi*.

Ascultând sau citind din *Cartea Sfântă*, credinciosul sikh îndeplineşte o parte esenţială a ritualului. Aici laudă Numele într-o mare adunare religioasă. Prin cântări şi muzici, credinciosul îşi purifică sufletul şi accede la „Sunetul fundamental”[37]. Rugăciunea are loc individual sau în grupul familial de trei ori pe zi: *dimineaţa* (în zori), *seara* (la apusul soarelui) şi *noaptea* (înainte de culcare).

XII.6. Sărbătorile sikh

Toate sărbătorile au loc în lăcaşurile *Gurdwara.* Se desfăşoară cu ocazia unor aniversări importante, cum ar fi *naşterea lui Gurū Nānak* (jumătatea lui noiembrie) sau *naşterea lui Gurū Gobind Singh* (jumătatea lui iunie). Marea procesiune a credincioşilor sikh – *Hola Mahalla* – are loc anual pe 23 martie. Există şi alte sărbători foarte importante, cum ar fi *ceremonia Khalsa*, adică noul an sărbătorit la jumătatea lui aprilie, precum şi oficierea Scripturii *Gurū Granth Sahib* pe 1 septembrie. În India contemporană există tradiţia purtării „scripturii *Gurū Granth Sahib* în procesiuni prin oraşe şi sate”[38]. La fel de importante sunt şi sărbătorile consacrate altor guru.

XII.7. Religia sikh şi viaţa politică

Dintotdeauna, comunitatea sikh a fost o minoritate discriminată de mongoli, musulmani, hinduşi. Pentru a se proteja, credincioşii sikh au creat *Singh Sabha* (Adunarea Leilor) în 1873. A apărut și lucrarea *Nu suntem hinduşi* de Khan Singh, în 1898. Adepţii religiei sikh au înfiinţat în 1920 şi un partid politic, *Akali Dal* („Adepţi ai Atemporalului”). În 1947, regiunea Punjab era împărţită între India şi Pakistan. Populaţiile hindusă şi sikh s-au dezbinat. Cu timpul, membrii sikh au emigrat în Anglia, SUA, Canada, Germania şi în Asia de Sud. În 1984, *Templul de Aur* este asediat de armata indiană. Prim-ministrul Indira Gandhi este asasinat de propriile gărzi de corp (sikh).

Astăzi, membrii sikh solicită un teritoriu doar al lor. Acesta se va numi Khalistan („Ţara celor puri”), locul unde actualii credincioşi sikh vor putea trăi în pace, bucurie şi deplină siguranţă[39].

XII.8. Familia sikh

Diferenţele faţă de majoritatea hindusă i-au determinat pe membrii comunităţii sikh din Punjab, de exemplu, să se organizeze diferit din punct

de vedere social, dar au păstrat modelul clasic, patriarhal, al familiei. Bărbatul cel mai vârstnic îşi exercită deplin autoritatea, numai că autoritatea sa nu se manifestă în cadrele determinate metafizic, social şi religios proprii unei caste anume. Autoritatea sa se manifestă la nivelul *familiei extinse* formate din „frăţii” – adică din „familiile care aparţin unui anumit grup de îndeletniciri”[40]: agricultori, tâmplari, pielari etc.

XII.9. Căsătoria sikh – un singur spirit în două trupuri

Există şi astăzi în cadrul comunităţilor sikh un respect special pentru oamenii căsătoriţi. „Sikhismul respinge noţiunile de celibat şi lepădare de sine.”[41] Opt dintre cei nouă guru au fost bărbaţi căsătoriţi. Absolut remarcabil este faptul că actul căsătoriei nu este simplificat în religia sikh la nivelul unui banal contract social sau al unei alianţe de putere între familii. Nici măcar nestăvilitele pasiuni ale trupului nu pot justifica actul social al căsătoriei. În esenţă, căsătoria sikh este o „legătură spirituală”[42] care face cu putinţă misterul existenţei „unui singur spirit în două trupuri (*ek jote doye murti*)”. Prin urmare, divorţul nu există. „Nu este de mirare că în vocabularul sikhist sau hindus nu există un cuvânt echivalent divorţului.”[43]

Motivul „spiritului în două trupuri” din sikhism aminteşte de *fiinţa spirituală* de tip androginic care apare în tradiţiile arhaice graţie unirii spirituale a soţului şi soţiei. Cel de-al treilea este un *el* şi o *ea* în aceeaşi măsură. Este unitatea spirituală a celor două sexe, fapt ce simbolizează armonia, împlinirea şi chiar desăvârşirea spirituală prin actul căsătoriei. Sub diverse forme, ideea este prezentă şi în religia creştină.

În alegerea soţului şi a soţiei, credincioşii sikh respectă anumite reguli endogamice şi exogamice „conform cărora partenerii se pot găsi numai în propria castă”[44]. Cei care încalcă norma sunt stigmatizaţi social şi „consideraţi o pată pe blazonul familiei (*izzat*)”[45].

Ca şi în alte religii tradiţionale, *naşterea unui copil* este interpretată ca un dar divin. Darul este cu atât mai preţios şi bucuria cu atât mai mare în cazul în care copilul este băiat. Sikhismul cultivă şi astăzi un tip de societate

patriarhală în care bărbaţii preiau puterea, autoritatea şi dreptul de a decide. Ei oficiază şi ritualurile funerare în familie. Nu mai primesc nume de la bunici şi mătuşa paternă, ci aleatoriu, de la „prima literă de pe pagina la care se deschide *Adi Granth* şi se alege un nume care să înceapă cu aceasta”[46].

1. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 315.

2. Am folosit, în special, Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*, ed. cit.; Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, ed. cit.

3. Nalini Balbir, „Jainismul”, în Jacques Bersani (coord.), *Enciclopedia religiilor*, ed. cit., p. 60.

4. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 307.

5. *Ibidem.*

6. *Ibidem.*

7 . Vadul este simbolul *căii soteriologice* (de salvare a sufletului), iar apa este simbolul *vieţii*.

8 . Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 308.

9 . *Ibidem.*

10 . Michel Hulin, „Jainismul”, în Jean Delumeau (coord.), *op. cit.*, p. 411.

11 . *Ibidem.*

12 . *Ibidem.*

13. *Ibidem*, p. 412.

14. *Ibidem.*

15. *Ibidem.*

16. *Ibidem.*

17. *Ibidem.*

18. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 315.

19. Michel Hulin, *op. cit.*, p. 412.

20. *Ibidem*, p. 413.

21. *Ibidem*, p. 414.

22. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 315.

23. *Ibidem*.

24. *Ibidem*.

25. Michel Hulin, *op. cit.*, p. 414.

26. Lakshmi Kapani, „Religia Sikh”, în Jean Delumeau (coord.), *op. cit.*; Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*

27. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 246.

28. Lakshmi Kapani, *op. cit.*, p. 416.

29. *Ibidem*, p. 417.

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*.

33. *Ibidem*.

34 . Detalii în Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 247.

35. *Ibidem*, p. 248.

36. Lakshmi Kapani, *op. cit.*, p. 422.

37. *Ibidem*.

38. Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 229.

39. Pentru detalii, vezi Lakshmi Kapani, *op. cit.*, p. 424.

40. Christopher Partridge, *op. cit.*, p. 234.

41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*.

43. *Ibidem*, p. 236. Nu întâmplător, rata divorţurilor în religia sikh este extrem de scăzută. Divorţul este o ruşine pentru ambii soţi. Totuşi,

bărbatul este discriminat pozitiv, în sensul că nu este stigmatizat şi se poate bucura de o nouă cununie religioasă şi la recăsătorire. Femeia nu, pe motiv că „nu mai poate fi oferită drept *Kanyādān* (fecioară în dar)”.

44. *Ibidem.*

45. *Ibidem.*

46. *Ibidem*, p. 236.

Capitolul XIII

Religiile Chinei și Japoniei. Daoismul, confucianismul, șintoismul

XIII.1. Daoismul şi noţiunea de *dao*

Statisticile anunţă existenţa câtorva milioane de daoişti în întreaga lume. Majoritatea trăiesc în China, Taiwan şi Asia de Sud-Est. În SUA şi Europa de Vest există un număr impresionant de gânditori daoişti. Tradiţia religioasă a daoismului în China a avut de suferit, fiind violent suprimată „în timpul Revoluţiei Culturale (1966-1976)"[1]. Ea şi-a revenit abia după perioada de dezgheţ ce a urmat acestei revoluţii. Astăzi, chinezii aplică deopotrivă idei şi principii din daoism, confucianism şi budism.

China antică a completat în mod original relaţia micro-/macrocosmos în ciclul „principiilor antagonice, dar complementare cunoscute sub numele de *yang* şi *yin*"[2]. Opoziţiile yang-yin se referă la opoziţiile cosmice, la antitezele arhetipale, la contrariile existente peste tot în lume şi în univers. Yin, de exemplu, reprezintă „vremea răcoroasă şi acoperită", „lăuntricul", „obscuritatea", „feminitatea". La rândul său, Yang simbolizează „timpul însorit şi călduros", „exteriorul", „lumina", „masculinitatea".

„Transformarea neîntreruptă a Universului printr-o alternanţă de *yang* şi *yin* reprezintă, ca să spunem aşa, aspectul exterior al lui *Dao*."[3] Ce este însă *Dao*? În sens propriu, scrie Mircea Eliade, *Dao* se traduce prin „drum", „cale", „a spune" în sensul de doctrină. Este o cale spirituală de urmat în comunitate, un anumit tip de conduită morală, dar şi arta armonizării Cerului cu Pământul, a magiei cu religia şi a oamenilor cu sacrul.

XIII.2. Lao Zi şi daoismul

Lao Zi, un mare gânditor al Chinei, incompatibil cu Confucius, a pus bazele religiei daoiste. Aceasta conţine anumite idei reprezentative, dintre care amintim:

- Omul trebuie să trăiască în accord cu Dao, ascuns şi anonim.
- Lao Zi este autorul lucrării de „peste 5.000 de cuvinte" *Dao de Jing*, „cel mai profund şi enigmatic text din literatura chineză"[4]. El reprezintă filonul ideatic al daoismului.
- Trebuie să practici în calitate de lider şi conducător metoda *wu wei*, adică „nonfapta", „nonacţiunea"[5].

XIII.3. Tehnicile de viaţă lungă în daoism

În ultimă instanţă, ţelul daoismului era „dobândirea imortalităţii fizice"[6]. „Nemuritorul" era modelul social ultim al credinciosului daoist. Ideograma străveche era aceea „a unui om care dansa, fluturându-şi mânecile, ca o pasăre"[7]. Zborul era simbolul recunoscut al nemuririi. Obţinerea nemuririi avea la bază principiul hrănirii *forţelor vitale* ale neofitului. Cum? Prin alimentarea cu energie a celor trei *Câmpuri de Cinabru*: primul cu sediul în creier, al doilea plasat lângă inimă, iar al treilea sub buric. Era prezentă o luptă interioară cu răul din trup, exprimat metaforic prin entităţile malefice numite *viermi*. Aceştia locuiesc în cele trei Câmpuri de Cinabru.

Reţinerea suflului peste 1.000 de respiraţii, dublată de absorbirea emanaţiei solare şi lunare, de o excelentă concentrare şi de vederea interioară a Câmpurilor de Cinabru poate duce la obţinerea nemuririi[8].

Longevitatea şi chiar nemurirea erau obţinute prin *tehnici sexuale* dublate de unele *ritualuri magico-religioase*. Era vorba, printre altele, despre „calea yin", a *întoarcerii sământei pentru a iriga creierul*. Energia vitală nu se împrăştie. Actul sexual nu trebuie să se finalizeze cu emisie

seminală. Sămânţa circulă împreună cu „respiraţia” de la Câmpul de Cinabru inferior la cel superior, formând „embrionul misterios” al noului trup nemuritor. Se dezvoltă „corpul pur”, „care, la moartea, aparentă, a adeptului, se desprinde de cadavru şi se duce lângă ceilalţi Nemuritori”[9].

În urma acestui efort, pentru a-şi reface creierul, daoistul are nevoie de mult *yin*. De aceea îşi schimbă des partenera. De aici ritualul sexual al *împreunării respiraţiilor*, cu rădăcini în „ceremoniile agrare ale protoistoriei”[10], scrie Eliade.

XIII.4. Confucianismul şi mitologia întemeietorului

Datele demografice menţionează constant faptul că religia confucianistă este practicată de milioane de credincioşi din China, Coreea, Vietnam şi Japonia. Evident, ea este prezentă în toată diaspora chineză.

Religia confucianistă[11] se întemeiază pe şase cărţi clasice: „*Yi Jing* («Cartea schimbărilor»), *Shi Jing* («Cartea odelor»), *Shu Jing* («Cartea edictelor»), *Li Ji* («Memorial de rituri»), *Yue Jing* («Cartea Muzicii») şi *Chun-qin* («Analele de primăvară şi de toamnă»)”[12].

Kong Fu Zi devine în viziunea latină Confucius, adică Maestrul Kong. Se naşte la jumătatea secolului al VI-lea î.Hr. în provincia Shandong, „într-o familie în care tatăl aparţinea aristocraţiei militare inferioare”[13]. „Îi plăceau ritualurile şi muzica, dar acestea nu i-au deschis calea spre nici o funcţie publică.”[14] Conform tradiţiei, Confucius devine „slujbaş civil abia la cincizeci de ani, dar şi-a abandonat postul după un an”[15]. Târziu începe instruirea spirituală a discipolilor pentru a-i transforma în *ren* (oameni desăvârşiţi). Scopul lui ultim era acela de a schimba societatea prin mijlocirea unor elite sociale şi spirituale foarte eficiente.

XIII.5. Doctrina confucianistă

Există în confucianism anumite idei de bază sistematizate în raport cu scrierile întemeietorului:

- *Ren* este „gentlemanul care excelează prin corectitudine formală în toate împrejurările vieţii, de la cele mai banale la cele mai neaşteptate”[16].
- Se mizează mult pe *ritual*. Prin el, lucrurile îşi păstrează specificul (*li*). Acesta asigură continuitatea situaţiilor sociale şi poziţia individului în ansamblul societăţii.
- Confucianismul oferă o *morală burgheză* (I.P. Culianu) ce a stat la baza Imperiului Chinez până în 1911. Consolida privilegiile sociale obţinute nu prin naştere, ci prin educaţie şi comportament formal.
- Alături de daoism şi budism, confucianismul constituie „patrimoniul tradiţional al chinezilor”[17].
- Într-un anumit sens, confucianismul n-ar fi o religie: demitologizează credinţele tradiţionale.
- „Cerul încetează să mai fie zeu, dar rămâne ca un principiu care garantează ordinea”[18].
- Confucianismul are o *încărcătură socială* impresionantă. Oamenii trebuie să-i slujească pe oameni, şi nu fiinţele supranaturale; „Când oamenii nu sunt în stare să-i slujească pe oameni, cum pot ei sluji nişte fiinţe spirituale?”[19].
- Orientarea spre viaţa socială este evidentă: „Dacă nu cunoşti viaţa, cum vei cunoaşte moartea?”[20].
- Confucianismul este *o religie fără preoţi*. Oficianţii ritualurilor sunt acei „erudiţi-birocraţi care promovează prin examen în toate posturile disponibile din administraţia imperială, centrală şi provincială”[21].
- Scopul suprem al confucianismului este obţinerea Căii de Mijloc (Dao).
- Se caută un echilibru permanent între *voinţa Pământului* şi *voinţa Cerului.*
- Scopul ultim al confucianismului este desăvârşirea umanităţii prin îndeplinirea îndatoririlor sociale potrivit cu ceea ce este „cinstit şi drept”

(*li*).

- „Tatăl trebuie să fie tată, fiul trebuie să fie fiu!” Iubirea paternă are drept răspuns pietatea filială. Acesta este modelul social în confucianism.
- *Pietatea* se manifestă şi faţă de familie, şef, patrie, împărat. Uneori, *pietatea filială* confucianistă, clasică, tradiţională, a fost deturnată în supunere oarbă faţă de sistemul totalitar chinez.
- Confucianismul are cultul social al „şefilor luminaţi” şi al „funcţionarilor responsabili”.
- Conform filosofiei lui Confucius, Dao este întemeiată după *Voinţa Cerului*. A te conforma lui Dao înseamnă a urma voinţa Cerului.
- *Calea Cerului* pe care o descoperi în tine însuţi a fost ilustrată exemplar de eroii civilizatori.
- „Omul superior”, „omul nobil” practică *sacrificiile* şi ritualurile tradiţionale.
- Confucianismul nu neagă existenţa spiritelor, dar le contestă importanţa.
- *Comportamentul ceremonial* corect declanşează în societate o forţă magico-religioasă veritabilă. Exemplul dat de Mircea Eliade este cel al Suveranului-înţelept Shun: „El stătea, pur şi simplu, cu gravitate şi reverenţă, cu faţa îndreptată spre miazăzi (postura rituală a suveranilor) şi *asta era tot*…”[22]. Aceste *puteri magico-religioase* active în om călăuzesc societatea şi Cosmosul. „Cine are o purtare dreaptă, nu are voie să poruncească.” Eliade interpretează că prin gestul „săvârşit potrivit normei”[23] îşi face simţită prezenţa „o nouă epifanie a armoniei cosmice”[24].
- Conform gândirii lui Mircea Eliade, confucianismul transmută gesturile, comportamentele în ritualuri, *păstrându-le spontaneitatea*. Toate au o intenţie şi o structură religioase. Metoda lui Confucius se apropie de cea a daoiştilor privind recuperarea *spontaneităţii originare*.
- Menirea „omului nobil” (bun, înţelept, curajos) este aceea de a guverna.
- Un merit special al lui Confucius este acela de a releva *dimensiunea sacră*

a muncii şi *a activităţii sociale.*

Reforma radicală era, în viziunea lui Confucius, soluţia socială în vremuri de criză. Cine să o facă? „Şefii luminaţi” şi „funcţionarii responsabili”, credeau confucianiştii. Or, Confucius n-a fost un „şef luminat”, ci un „învăţător privat”. La 250 de ani după moarte, suveranii dinastiei Han au încredinţat confucianiştilor administraţia imperiului. Serviciile publice au fost astfel conduse mai bine de 2.000 de ani.

Astăzi, confucianismul nu mai are rolurile politice, sociale şi administrative din trecut[25]. Totuşi, „idealul obligaţiei sociale, cel al bunăstării colective şi al devoţiunii filiale”[26] continuă să fie actuale în societatea chineză. Mai mult, confucianismul a revenit în forţă în societatea chineză imediat după Revoluţia Culturală. „Citirea cu voce tare din *Analectele* lui Confucius este încă o datorie zilnică pentru unii şcolari chinezi, iar cursurile de confucianism sunt reintroduse în universităţi.”[27]

XIII.6. Şintoismul

Una dintre ţările fascinante ale lumii care îmbină admirabil tradiţia cu (post)modernitatea este Japonia. Prin urmare, „nu este deloc surprinzător că ritualurile şintoiste sunt practicate până în ziua de azi”[28]. Dar ele nu sunt nici pe departe singurele ritualuri religioase practicate de japonezi.

În Japonia contemporană există patru mari religii: budismul, confucianismul, creştinismul (după 1549), respectiv şintoismul. Asumarea profundă la nivel social a trei dintre cele patru religii este ilustrată şi de un celebru proverb nipon: „Japonezul trăieşte ca un confucianist, se căsătoreşte ca un şintoist şi moare ca un budist”[29].

Cuvântul *shintō* înseamnă „Calea (*to*, în chineză *dao*) urmată de *kami*, divinităţile tutelare ale tuturor lucrurilor”[30].

XIII.7. Spiritele *kami*

Tot ce este creat are ca model *hierogamia cosmică*, ancestrală, scrie Mircea Eliade. Rezultă, printre altele, generaţii de zei mijlocitori numiţi *kami*. În tradiţia orientală, acestea sunt „manifestări omniprezente ale sacrului”[31]. Indiferent ce au fost la origine – forţe ale naturii, strămoşi veneraţi sau simple concepte –, spiritele kami nu aveau sanctuare. „Teritoriul lor nu este marcat decât atunci când se celebrează rituri în onoarea lor.”[32]

Din punct de vedere sociologic, ştim că „fiecare grup uman structurat poseda propriul său *kami*”[33]. Cu timpul, după unificarea imperiului, se impune dominanţa unui *kami* al împăratului.

Sanctuarul şintoist „este lăcaşul unui *kami* legat de un colţ anume de natură: un munte, o pădure, o cascadă”[34].

XIII.8. Şintoismul în viaţa socială

Japonezul modern „respectă prohibiţiile geomantice (de exemplu, intrarea într-o casă nu trebuie să fie niciodată orientată spre nord-est) şi calendarul zilelor faste şi nefaste”[35].

În zonele rurale din nordul Japoniei „*itako*, femei *medium* oarbe care dau glas sufletelor defuncţilor, continuă tradiția acelor *miko*[36]. Ele trăiesc în sate separate, ignorate, dacă nu ostracizate de ierarhia religioasă şi nu operează niciodată în riturile comunitare. Aparţin unei lumi religioase liminale şi cunosc şi patronează latura mai obscură a imaginarului religios al morţii: într-adevăr, alături de sufletele paşnice şi binevoitoare ale strămoşilor, se arată figuri pline de angoasă, fantasme neîmpăcate ale morţilor de moarte violentă, sufletele uitate şi lipsite de consolarea riturilor memoriei, spiritele îndurerate ale copiilor nenăscuţi. Sunt considerate suflete vindicative şi periculoase, care îi hărţuiesc pe cei vii, aducând boli şi moarte. Stă în puterea acelor *itako* să dea glas plângerii lor, să le elibereze de durere sau chiar să le alunge prin rituri de exorcizare”[37].

Respectarea acestor veritabile specialiste ale sacrului ilustrează poziția socială cât se poate de onorabilă a şintoismului în Japonia contemporană. Evident, această prețuire nu mai atinge cotele impresionante de dinaintea anului 1945. De ce? Pentru că atunci șintoismul era axat pe cultul imperial și avea în centrul său sanctuarul de la Ise. Acum, religia șintoistă „a încetat să mai fie obiect de studiu în școlile de stat, iar respectarea practicilor șintoiste a devenit opțională”[38]. Cu toate acestea, șintoismul continuă să se bucure de un respect social apreciabil. Contribuie din plin la (re)construcția identității sociale a japonezilor contemporani.

1. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 319.

2. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase.* Vol. II: *De la Gautama Buddha până la triumful creştinismului*, ed. cit., p. 24.

3. *Ibidem*, p. 25.

4. *Ibidem*, p. 31.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*, p. 36.

7. *Ibidem.*

8. Detalii în Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 37-39.

9 . *Ibidem*, p. 39.

10. *Ibidem.*

11 . Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*, ed. cit.

12. *Ibidem*, p. 127.

13. *Ibidem.*

14. *Ibidem.*

15. *Ibidem.*

16. *Ibidem*, p. 128.

17. *Ibidem.*

18. *Ibidem.*

19. *Ibidem.*

20. *Ibidem*, p. 129.

21. *Ibidem.*

22. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 29.

23. *Ibidem.*

24. *Ibidem.*

25. Despre situaţia religiei în China astăzi în raport cu distrugerile regimurilor totalitare, vezi Adam Yuet Chau (ed.), *Religion in Contemporary China*, Routledge, Londra, 2010. Cartea oferă o perspectivă interdisciplinară asupra situaţiei exacte din teren a practicilor religioase chineze. Un loc special îl ocupă revitalizarea, regenerarea şi revigorarea religiilor chineze.

26. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 321.

27. *Ibidem.*

28. *Ibidem*, p. 324.

29. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 357.

30. *Ibidem*, p. 351.

31. *Ibidem*, p. 353.

32. *Ibidem*, p. 354.

33. *Ibidem.*

34. *Ibidem*, p. 355.

35. *Ibidem*, p. 357.

36. *Miko* erau iniţial femeile şaman din Japonia. Astăzi este „o tânără femeie din sanctuar care, reculeasă și solemnă, execută dansul *kagura* în timpul riturilor comunitare” (Giovanni Filoramo *et al.*, *Manual de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 380).

37. Giovanni Filoramo *et al.*, *op. cit.*, p. 381.

38. Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 413.

Capitolul XIV

Biserica Scientologică

XIV.1. Ce este scientologia?

Scientologia este numele unei mişcări religioase. După unii sociologi ai religiilor, ea ar fi „religia secolului XX”, bucurându-se de un succes social mai mult decât remarcabil. Etimologic, termenul trimite la *scire* (lat.) = „a cunoaşte”; *logos* (gr.) = „cuvânt, idee, teorie, raţiune”. Aici are sensul de „învăţătură despre cunoaştere”[1]. Astăzi, scientologia este cunoscută drept Biserica Scientologică.

Fondată în California, în 1954, de inginerul navigator Lafayette Ronald Hubbard (1911-1986), scientologia[2] a combinat literatura de ficţiune cu psihanaliza freudiană, ficţiunea cu ştiinţa modernă a sănătăţii mentale (dianetica). Născut la 13 martie 1911 în Nebraska, Hubbard a fost fiul unui militar american. A călătorit mult în Orient şi a avut trei căsătorii ratate. Lucrarea sa capitală este *Dianetica – ştiinţa modernă a sănătăţii mentale* (1950). La 21 iulie 1955, Hubbard „prezintă certificatul de înregistrare oficială a *Fundaţiei Bisericii Scientologice*”[3].

Astăzi, scientologia este prezentă în mai multe ţări. Are mii de biserici, misiuni şi organizaţii, dar şi câteva milioane de adepţi. Se întemeiază pe o structură socială ierarhică, în baza „unei scheme foarte precise, având şapte secţii sau divizii şi douăzeci şi unu de departamente”[4].

În jurul scientologiei gravitează şi alte instituţii sociale cu nume semnificative: „Colegiul pentru filosofie aplicată, Colegiul de Dianetică, Centrul de celebritate, Institutul pentru filosofie aplicată, Biserica Noii Credinţe, Centrul de Comunicare etc.”[5]. Acestora li se adaugă „Comisia

pentru protecţia cetăţeanului împotriva abuzului de informaţii, Comisia pentru reforma poliţiei, Asociaţia pentru umanizarea conflictelor ideologico-religioase, Uniunea pentru umanitate în relaţia cu religiile şi minorităţile, Societatea pentru promovarea toleranţei religioase în relaţiile interumane, Narconon etc."[6].

XIV.2. Doctrina scientologică

Plecând, înainte de toate, de la scrierile fondatorului L. Ron Hubbard, putem sistematiza ideile de bază ale doctrinei scientologice:

- Omul este alcătuit „din *trup* (*body*), *minte* (*mind*), înţeleasă ca raţiune, spirit sau simţire şi *tetan* (un fel de suflet al spiritului, adevăratul eu)"[7].
- *Tetanul* „este veşnic şi parcurge un lung şir de reîncarnări"[8]. Hubbard susţine că poate dovedi ştiinţific acest fapt prin intermediul *dianeticii*. *Tetanul* – spirit nemuritor – a uitat că este spirit. În joc este ideea gnostică a „salvatorului salvat".
- Mintea cuprinde trei părţi principale: *mintea analitică*, *mintea reactivă* (formă de supraveţuire a trupului) şi *mintea somatică*[9].
- Cu ajutorul *metodei de audiere*, eul profund poate fi eliberat de „psihoze, nevroze, constrângeri şi presiuni…"[10].
- *Conceptul de MEST* („materie", „energie", „spaţiu", „timp") semnifică părţile componente ale universului fizic[11].
- *Conceptul de Theta* înlocuieşte englezescul *thought.* Înseamnă „capacitate de gândire"[12].
- *Engramele* sunt cele care provoacă bolile psihosomatice. Prin acţiunea lor, Hubbard explică nevrozele, psihozele, sinuciderile şi comportamentele „aberante"[13].
- *Conceptul de dinamică* este un ansamblu de impulsuri instinctive ce acţionează la diferite nivele ale vieţii[14].

• Religia hindusă şi cea budistă sunt precursoare ale Bisericii Scientologice.

• Scientologia conţine un amplu *sincretism*. Sunt idei preluate din Orient, Grecia şi Occident.

• *Întâmplările negative* ne cauzează suferinţa reactivând engramele.

• Dumnezeu este prezentat de Biserica Scientologică într-o viziune panteistă. Este echivalat cu „natura”, „infinitul”, „cea de-a Opta Dinamică”, „*teta*” (viaţa) etc.

• Omul are ca esenţă *tetanul*. În principiu, omul este bun, fiind creaţie divină. A căzut în materie (trup), nu în păcat, idee prin excelenţă gnostică. Plictisiţi, *tetanii* au creat în joacă propriile *universuri mentale*, apoi au devenit prizonierii lor. Au mai acumulat şi engrame… Prin detectarea cu electropsihometrul, personalitatea omului este „clarificată” şi „detensionată”. Scopul este atingerea unui înalt grad de libertate, „precum şi statutul de TO – «tetan operaţional». La «podul către libertate totală» se ajunge doar după mulţi ani de studiu şi practică”[15].

• Societatea este o *proiecţie mentală a tetanilor*. Are o aparentă realitate.

XIV.3. Ritualurile scientologice

Audierea. Este un prim exerciţiu ce constă în repetarea continuă în faţa unui *auditor/instructor* a faptelor semnificative din viaţa prezentă, dar şi din cele anterioare. „Repetarea, prin confesiune, a unor asemenea fapte se face până în momentul în care novicele însuşi, epuizat din cauza suprasolicitării nervoase, ajunge să râdă şi să-şi ridiculizeze propriile acte.”[16] Se şterg astfel efectele negative ale existenţelor anterioare.

Regimul de viaţă este strict fără droguri şi alcool. Se recomandă somnul de 7-8 ore pe noapte. Se beau 8-9 pahare de lichide pe zi. Sunt interzise alte practici spirituale. Se cere discreţie. Grupul practicanţilor este obligat să rupă orice contact cu societatea, mai precis cu cei care nu cred în dianetică. Politica aceasta este numită „separare”. *Exerciţiile fizice* sunt combinate cu consumul de vitamine. Se urmăreşte o alimentaţie fără toxine, combinată cu

saune[17].

Într-unul din procesele intentate Bisericii Scientologice din Germania (Hamburg), se afirma că *dozele mari de vitamine* din alimentaţie provoacă o stare de euforie pe bază hormonală. Se creează astfel dependenţă de scientologie, rezultând o manipulare financiară[18]. Reacţia socială a venit imediat din partea apostaţilor (foştilor membri) şi a societăţii civile. Scientologia a fost acuzată că ar fi un „imperiu de afaceri care evită plătirea taxelor…”[19]. Răspunsul liderilor scientologi a constat în mai multe „ameninţări, hărţuiri şi litigii prelungite”[20].

Există ritualuri ce presupun şi o ofertă specială pentru copii. Copilul este un *tetan* într-un trup tânăr. El se comportă uneori asemenea bolnavului psihic sau schizofrenicului. Trebuie eliberat de slăbiciuni şi emoţii, de suferinţă şi de orice patologie cu ajutorul şedinţelor de audiere. Evident, copiii învaţă la grădiniţe/şcoli proprii Bisericii Scientologice.

XIV.4. Scientologia – Biserica VIP

Astăzi, „Biserica-mamă Scientologică Internaţională are cartierul general la Hollywood, la Centrul Internaţional al Celebrităţilor Bisericii”[21].

Este un fapt notoriu apartenenţa la Biserica Scientologică a unor personalităţi precum Tom Cruise, John Travolta, Kirstie Alley, Sonny Bono, Chick Corea, Jenna Elfman şi alţii.

1. Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2012, p. 201.

2. De referinţă pentru acest subiect sunt cărţile întemeietorului Bisericii Scientologice, L. Ron Hubbard, publicate la Editura Excalibur, Bucureşti, în 2009: *Scientologia. Fundamentele gândirii*, *Scientologia. O nouă viziune asupra vieţii*, *Problemele muncii. Scientologia aplicată în munca cotidiană*.

3. Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 204.

4. *Ibidem*, p. 205.

5 . *Ibidem.*

6 . *Ibidem*, pp. 205-206.

7 . *Ibidem*, p. 207.

8 . *Ibidem.*

9 . *Ibidem*.

10 . *Ibidem*, p. 208.

11 . *Ibidem.*

12 . *Ibidem.*

13. *Ibidem*, p. 209.

14. Pentru detalii, vezi Nicolae Achimescu, *op. cit*., p. 209.

15. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 365.

16. Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 211.

17. *Ibidem*, p. 213.

18. *Ibidem*, p. 215.

19. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 365.

20. *Ibidem.*

21. *Ibidem*.

Capitolul XV

New Age

XV.1. Ce este New Age?[1]

Este o nouă mişcare religioasă care pledează pentru „transformarea individului şi a societăţii prin inspiraţie spirituală şi holistică, rezultând astfel o «eră nouă»”[2]. Este un proiect foarte ambiţios, ce urmează a se împlini altfel decât în versiunile religiilor tradiţionale. Specificul New Age ar consta, între altele, şi în existenţa unei „oarecare structuri a aderenţilor în absenţa clerului, a locurilor de închinare, a unei scripturi sau dogme”[3].

Adepţii mişcării New Age ar fi, din punct de vedere sociologic, mai mult de gen feminin. De ce? Pentru că se respectă şi se cultivă în mod special sacrul feminin şi lipseşte autoritatea exclusiv masculină. Există în New Age şi un „cult” special al „baby boomers”, adică „oameni născuţi la sfârşitul anilor ’40 şi începutul anilor ’60, care au crescut în timpul noilor mişcări sociale şi al interesului renăscut pentru Orient, contribuind astfel la tendinţa de distanţare de religiile dominante”[4].

În cartea sa *Sfârşitul lumii. Temeri şi speranţe la schimbarea mileniului*, Damian Thompson invocă astrologia pentru a explica originea mişcării New Age[5]. Astfel, soarele parcurge în aproximativ 26.000 de ani o rotaţie completă a întregului ciclu zodiacal. Acesta este marele an cosmic sau platonician. Pentru străbaterea fiecărei constelaţii, soarele are nevoie de 2.100 de ani, timp în care momentul echinocţiului de primăvară de la 21 martie se mută în constelaţia următoare. Acum, începutul primăverii trece din constelaţia Peştilor în cea a Vărsătorului.

XV.2. Doctrina New Age

În urma amplorii luate de mişcarea New Age în anii ’80 şi ’90, un accent special s-a pus pe „spiritualitate” în detrimentul „religiosului”. Adeptul New Age este „spiritual”, şi nu „religios”. „Spiritul” este un atribut autoasumat ce presupune, printre altele, convingerea că „există şi o altă cale spre Dumnezeu, în afara religiei organizate”[6]. De exemplu, un sondaj de opinie realizat de BBC în Marea Britanie în iulie 2000 confirma acest fapt: „spiritualii” au obţinut 32%, „religioşii” 28%, „nereligioşii” 22%, „agnosticii” 10%, iar „ateii” 8%[7]. Cercetările sociologice de teren efectuate ulterior anului 2000 vin şi ele să susţină această tendinţă de creştere a numărului subiecţilor care se declară „spirituali”.

Trebuie însă menţionat un fapt foarte important. Nu toţi „spiritualii” devin prozeliţi New Age. Mai mult, a fi „spiritual” nu exclude statutul de om religios care frecventează o biserică tradiţională. Cert este însă că noii adepţi ai mişcării New Age includ sfera „religiosului” în cea a „spiritualităţii”. Faptul se poate deduce şi din cuprinsul doctrinei New Age.

Bruno Würtz şi Damian Thompson nuanţează ideile de bază ale acestei mişcări religioase speciale. În esenţă, ele sunt următoarele:

a) depersonalizarea lui Dumnezeu;

b) divinizarea panteistă a omului;

c) interpretarea ludică a creaţiei;

d) răul constă în ignoranţă;

e) New Age practică o sinteză a înţelepciunii orientale cu ştiinţa occidentală.

Automântuirea[8].

XV.3. Personalităţi New Age

Una dintre tezele de bază ale mişcării New Age susţine existenţa unei crize

sociale şi spirituale a creştinismului. Ierarhiile ecleziale n-au putut transforma omul. Numai oamenii transformaţi de divinitate ar putea transforma, la rândul lor, omul. Printre aceştia, mişcarea New Age îi enumeră pe Fritjof Capra, David Bohm, Marilyn Ferguson, Arnold Keyserling, Karl H. Pribram, Johan Quanjer, Rupert Sheldrake, George Trevelyan, Francisco Varela, Teilhard de Chardin, Robert Muller, Morris Berman, David Spangler, Helena Blavatsky, Alice Bailey, Benjamin Creme, Srī Aurobindo, Leopold Brandstätter, Helena Roerich, Raymond Moody, Elisabeth Kübler-Ross, Anton LaVey.

Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891). A întemeiat societatea teosofică intitulată *Miracle Club*. *Marea Frăţie Albă* sau *Ierarhia spirituală* este o grupare „compusă din fiinţe mântuite, scăpate de ciclul reîncarnărilor şi instalate pe înălţimile Himalayei, de unde conduc lumea prin intermediul unor oameni aleşi”[9]. Printre ei, *Învăţătorul Universal – Hristos.* Iisus ar fi discipolul său, instrumentul său uman.

Alice Bailey (1880-1949). Hristosul ei „nu este identic cu întemeietorul creştinismului. El îi iubeşte pe toţi adepţii cinstiţi ai diferitelor culte, ai tuturor religiilor şi confesiunilor”[10].

Benjamin Creme (n. 1922). Hristos nu este unul şi acelaşi cu Iisus! Hristosul doar l-a anunțat pe Iisus şi va sosi, în curând, el însuşi pe Pământ[11]. Într-o altă versiune New Age, din 1977, Hristos se află deja pe Pământ. Epifania lui trebuia să aibă loc în anul 1982, „dar a fost amânată din pricina dezinteresului manifestat de opinia publică mondială”[12].

René Guénon (1886-1951). Autorul lucrării *Le Théosophisme. Histoire d’une pseudo-religion* (1921) deconstruieşte cu măiestrie ezoterismul şi ocultismul de tip Blavatsky sau Papus. Autorul neagă până şi „capacitatea oricărui individ din Occident de a lua legătura cu o organizaţie ezoterică autentică”[13]. A practica artele oculte în Occident este „un mare risc mental şi chiar fizic”[14].

Edgar Morin (n. 1921). În volumul colectiv *De l’ancienne à la nouvelle Babylone. Le retour des astrologues* (1971), sociologul francez interpretează pasiunea pentru astrologie „ca izvorând din criza culturală a

societăţii burgheze”[15]. Astrologia ar face parte dintr-o nouă gnoză, una ce priveşte era Vărsătorului şi mişcarea New Age. Apare în special în *mediile urbane* şi în rândul intelectualilor.

XV.4. Cauzele sociale ale succesului mişcării New Age

În lucrarea *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale*[16], Mircea Eliade oferă anumite explicaţii ale cauzelor şi ale succesului social înregistrat în timp de mişcarea New Age:

a) *Revolta împotriva oricăror instituţii religioase tradiţionale din Occident,* aşa ar putea fi formulată o cauză a revirimentului de tip New Age. În joc nu ar fi atât o critică a dogmelor, cât insatisfacţia socială faţă de Biserică. În fond, sociologii au demonstrat că cei care criticau Biserica se dovedeau a fi ei înşişi neştiutori ai propriilor tradiţii;

b) *Membrii mişcării New Age au căutat în Biserică experienţe sacramentale, gnoză, misticism*. Au găsit doar o Biserică creştină apuseană interesată de dogmă, liturghie şi social;

c) *Revanşa victimelor târzii ale persecuţiilor ecleziastice prin intrarea în rândurile mişcării New Age*;

d) *Atracţia iniţierii personale.* Creştinismul a respins de la început tipul de *religie-mister* bazată pe ritualuri de iniţiere secrete. Misterul creştin era asumat şi aclamat deschis. Elitismul gnostic cu ritualurile sale secrete era stigmatizat. Creştinismul se adresa tuturor. Or, ezoterismul contemporan marca New Age oferă sentimentul că respectivul om este ales şi valorizat ca personalitate din „mulţimea anonimă şi stingheră”[17];

e) *Căutarea stării de comuniune* ca reacţie la structurile depersonalizate ale societăţii (post)moderne;

f) *Nevoia de siguranţă* într-o lume a schimbărilor rapide;

g) *Nevoia de recunoaştere socială*, cel puţin la nivel de grup;

h) *Revendicarea unei noi identităţi culturale* prin practicarea ritualurilor specifice spiritualităţii ezoterice şi oculte şi fascinaţia exercitată de ele.

Toate aceste cauze (şi altele) explică succesul tot mai mare al mişcării New Age în Occidentul american şi european. Astăzi, sub diferite forme (ecologism, opere de caritate, noi modele educaţionale, cursuri de autoperfecţionare şi de dezvoltare a personalităţii, reţele de socializare online), mişcarea New Age este prezentă şi în Europa de Est, inclusiv în România.

1 . Vezi în acest sens şi Nicolae Achimescu, *Religii în dialog*, Editura Trinitas, Iaşi, 2006, capitolul „New Age – expresie a sincretismului contemporan”, pp. 357-386; Claudiu Dumea, *New Age. Noua religie pentru o lume globalizată*, Editura Sapienţia, Iaşi, 2012.

2. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 369.

3. *Ibidem.*

4. *Ibidem.*

5. Daniel Thompson, *Sfârșitul lumii. Temeri și speranțe la schimbarea mileniului*, traducere de Cristian Banu, Editura Aldo Press, București, 1999, p. 234.

6. Christopher Partridge, *Religiile lumii*, ed. cit., p. 354.

7. *Ibidem.*

8. Pentru detalii despre aceste idei, vezi Bruno Würtz, *New Age. Paradigma holistică sau revrăjirea Vărsătorului*, Editura de Vest, Timișoara, 1994, p. 12.

9 . *Ibidem*, p. 65.

10 . *Ibidem*, p. 66.

11 . *Ibidem*, p. 68.

12 . *Ibidem*, p. 69.

13. Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*, traducere de Elena Bortă, Editura Humanitas, București, 1997, p. 87.

14. *Ibidem.*

15. *Ibidem*, p. 81.

16. *Ibidem*, pp. 84-86.

17. *Ibidem*, p. 85.

Capitolul XVI

Francmasoneria

XVI.1. Francmasoneria – o societate secretă?

Specialiștii în știința religiilor recunosc în unanimitate existența îndelungată în cursul istoriei a societăților secrete[1]. Ele au făcut și fac cu putință relația omului cu absolutul prin intermediul unor căi ezoterice de cunoaștere. Acestea – spre deosebire de căile exoterice – se adresează unui grup special de aleși și de privilegiați în raport cu mulțimile. În termeni sociologici, societățile secrete – cu doctrinele lor ezoterice de mântuire/eliberare – au un caracter elitist. „Elitist, deoarece adepții sunt puțin numeroși, considerându-se o mână de aleși cărora le este rezervată adevărata mântuire."[2] Acest conclav de bărbați și (uneori) femei dețin doctrine oculte și practică ritualuri stranii, niciodată accesibile „ignoranților", „muritorilor de rând" sau „profanilor".

Din perspectivă sociologică, elementul central al tuturor societăților secrete este chiar *secretul*. „El este liantul, chiar fundamentul lor: fără el, favoarea contactului privilegiat cu divinitatea dispare, iar adepții au soarta comună a muritorilor."[3] Remarcăm importanța specială pe care membrii acestor societăți o dau *sentimentului apartenenței* la un grup ocult, elitist, uneori discret, alteori secret. Doar acest grup de inițiați le poate oferi confortul psihic și certitudinea unei situații sociale alese, respectiv a unei condiții post-mortem privilegiate. Una dintre cele mai vechi, mai prestigioase și mai controversate societăți secrete a fost și este *francmasoneria*.

XVI.2. Ce este francmasoneria?

Una dintre primele menţionări ale termenului *francmason* datează din 1536, anul apariţiei lucrării lui William Bonde, *The Prilgrimage of Perfection*. Era vorba despre o corporaţie elitistă medievală, scutită de impozite, care construia catedrale. Francmasonii au avut dintotdeauna o organizare riguroasă, centrată în jurul secretului profesional. Aveau ritualuri secrete, simboluri biblice, gnostice şi elemente ale vechilor religii din Egipt, Grecia şi Imperiul Roman. Primii maeştri francmasoni au fost călugări. Aveau o manieră deosebită de a se saluta şi a se recunoaşte, precum şi o vestimentaţie cu totul aparte.

XVI.3. Tipuri de masonerie

La început, corporaţia medievală construia catedrale gotice, păstrând secretele arhitectonice. Simbolul ei era *salcâmul*, arborele care a înflorit pe mormântul arhitectului Hiram Abi. Prin urmare, francmasonii interpretau *arta zidirii* atât în sens literar, cât şi simbolic. În funcţie de această realitate, exegeţii regăsesc două tipuri de masonerii:

a) *masoneria operativă.* Vechea breaslă masonică era denumită *operativă* – *opus* („efort”, „creaţie”). Membrii ei erau arhitecţi, zidari, dulgheri. *Operau* asupra materiei, desăvârşind-o în opere de artă;

b) *masoneria speculativă*, de la *speculum*, „oglindă”. Avea ca scop realizarea unor proiecte utopice de reformă socială, similare celor din *Noua Atlantidă* a lui Fr. Bacon. „Ziditorul” este un alt nume al lui Dumnezeu, iar zidirea un alt nume al Creaţiei. *Epistola întâia către Corinteni* 3, 16 este semnificativă în acest sens: „Nu ştiţi, oare, că voi sunteţi *templu al lui Dumnezeu* şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi?”.

XVI.4. Francmasoneria în Rusia

În opinia lui Daniel Beresniak, se poate spune despre o naţiune că a intrat în faza modernă a istoriei sale atunci când a ajuns să-şi făurească *instituţii* capabile să medieze *conflictele sociale*, în loc să le elimine. Secolul al XVIII-lea aduce cu sine instituţii sociale noi, unele sub semnul unor perspective *masonice* şi *moderne*. Prin mijlocirea noilor instituţii şi a masoneriei, s-a încercat răspândirea în Rusia a ideilor Iluminismului.

În Rusia, francmasoneria pătrunde în timpul lui Petru cel Mare (1689-1725)[4]. Este un timp social caracterizat prin modernism, progres tehnic şi gândire a Luminilor. Sub conducerea fiicei lui Petru cel Mare, Elisabeta Petrovna, apar două loji importante: „Loja Discuţiei, la Petersburg, şi Loja Zorobabel şi Steaua Polară, la Riga”[5]. Ritualurile erau cele din Anglia, Germania şi Suedia. Marele pariu era acela de a adapta ritualurile pentru a fi compatibile cu mentalul social rus. Or, *Loja Tăcerii* (condusă de Contele de Melesino) ar fi fost compatibilă cu „sufletul slav”. Treptele iniţierii erau cele clasice: *ucenic*, *calfă* şi *maestru*. Urmau patru Grade Înalte:

a) *Maestru Ales al Boltei Întunecate*: Bolta Întunecată „simboliza locul unde a fost îngropat meşterul Hiram, arhitectul Templului regelui evreu Solomon, asasinat de trei companioni ticăloşi”[6];

b) *Maestru şi Cavaler Scoţian*: „Deplasează sicriul lui Hiram şi descoperă piatra fundamentală şi tezaurul Templului”[7];

c) *Filosof*: „Cercetează ştiinţa ermetică şi descoperă pe această cale iluminarea care-i va îngădui să readucă vârsta de aur pe pământ”[8]. Prin aceste trei grade vor trece toţi membrii Ordinului;

d) *Învăţat al Templului – Magnus Sacerdos.* Ţi se relevă taina morţii şi a destrămării trupeşti. *A iubi moartea* este o provocare specială, dar absolut necesară, căci moartea singură te duce spre desăvârşire.

Calea *masoneriei ruse* avea în atenţie acelaşi model utopic al *societăţii totale*, al celei de-a patra Rome. Mesianismul social era combinat cu

ideologia reformatoare. Totul ar indica un anume „sfârşit al istoriei”.

„În ziua de 12 august 1822, ţarul Alexandru I a poruncit ministrului său de Interne, contele Kociubei, să dispună închiderea tuturor lojilor masonice.”[9] Ocupându-se cu politica, masoneria ar pune în primejdie securitatea statului. Masoneria devine de acum *societate secretă*. Avea în principal scopuri de ordin spiritual: cunoaşterea de sine, penitenţa, edificarea Templului lăuntric, dezvoltarea puterii de pătrundere sufletească, contemplaţia etc.

Schimbarea socială este condiţionată de cea lăuntrică. Altfel nu am obţine libertatea, ci doar siguranţa. Lojile ruseşti cuprindeau membri indiferent de *statutul lor social*. Adunau la un loc oameni care, altminteri, n-ar fi ajuns să se întâlnească. Francmasoneria era asemenea unei Biserici lăuntrice. Făceau parte şi preoţii. Numărul evreilor era foarte mic.

Au fost însă prezente personalităţile literare ale timpului. Puşkin, de exemplu, a fost iniţiat la 21 de ani în Loja Ovidiu din Chişinău. Personajul său Evgheni Oneghin, aristocrat şi blazat, pare să fi fost creat după modelul anumitor francmasoni. Tolstoi nu a fost francmason. Turgheniev şi Bakunin au fost de asemenea francmasoni. În 1917, Tereşcenko ajunge ministru de Finanţe în noul guvern cu sprijin francmason.

XVI.5. Francmasoneria în Polonia

Pe vremea călugărului Copernic, Universitatea din Cracovia era singura unde „se mai preda Cabala…”[10]. Lojele poloneze reprezentau cele mai cosmopolite centre din Europa de Est. Din 13 ianuarie 1774, la Varşovia funcţiona o autoritate provincială a francmasoneriei.

XVI.6. Francmasoneria în România

În imaginarul social, francmasonul întruchipează de cele mai multe ori

negativitatea. Crucea şi icoana i-ar face rău. Rezultă de aici relaţia adversă cultivată şi mediatizată în timp dintre Biserică şi francmasonerie. După Rudolf Suţu, autorul lucrării *Iaşii de odinioară*, „cea dintâi lojă masonică ar fi fost întemeiată la Iaşi în anul 1735, sub domnia prinţului fanariot Constantin Mavrocordat”[11]. Abia după 1825 avem o situaţie documentată a lojilor masonice de pe teritoriul românesc.

Din punct de vedere sociologic, categoriile profesionale reprezentate în lojile masonice româneşti erau: medicii (25-30%), apoi profesorii. „În speţă, medicii şi profesorii, la un loc, depăşesc jumătate din efectivele lojilor româneşti.”[12]

În 1918, masonii români au luat parte la edificarea României Mari. Se vor implica apoi în problemele naționale ale românilor. După 30 decembrie 1947 (abdicarea regelui), lojile sunt restrânse, fără să fie interzise numaidecât. Ele se vor închide în 1948. După instaurarea la putere a comuniştilor, masonii români, „asociaţi forţelor răului, au format, începând cu anul 1950, obiectul unor persecuţii din ce în ce mai violente”[13].

XVI.7. Francmasoneria în fosta Cehoslovacie

Francmasoneria cehă ia naştere în statul ceh înfiinţat „ca urmare a Primului Război Mondial şi a destrămării imperiului multinaţional al Habsburgilor”[14]. Specificul masoneriei cehe este dat de cultura orașului Praga (în mod special de mitul Golemului).

1. De referinţă este şi cartea sociologului Georg Simmel, *Despre secret şi societatea secretă*, Editura Art, Bucureşti, 2008.

2. Jean-Francois Signier (coord.), *Societățile secrete*, Editura Rao, București, 2006, p. 10.

3. *Ibidem*, pp. 10-11.

4. Daniel Beresniak, *Francmasoneria în Europa de Est*, traducere și cuvânt-

înainte de Dan Lăzărescu, Editura Nemira, București, 1994, p. 23.

5. *Ibidem.*

6. *Ibidem*, p. 24.

7. *Ibidem.*

8. *Ibidem.*

9. *Ibidem*, p. 40.

10 . *Ibidem*, p. 142.

11. *Ibidem*, p. 106.

12 . *Ibidem*, p. 110.

13. *Ibidem*, p. 122.

14. *Ibidem*, p. 69.

Capitolul XVII

Ordinul Templierilor

XVII.1. Ce este Ordinul Templierilor?

Ordin călugăresc militar întemeiat în 1119 la Ierusalim de către Hugo de Payens. Numele şi-l iau de la Templul lui Solomon. Ordinul Templierilor a fost desfiinţat de Filip al IV-lea cel Frumos (care a domnit între 1285 şi 1314). În 1307, majoritatea membrilor Ordinului, inclusiv Marele Maestru Jacques de Molay, au fost arestaţi. Au fost torturaţi pentru a recunoaşte acuzele aduse, după care au fost arşi pe rug.

Apariţia ordinului se leagă de cruciadele europene. Ordinul Templierilor era o *comunitate de călugări militari* ce urmau să păzească drumurile publice care duceau spre Ţara Sfântă, precum şi teritoriile din jurul acestora. Deşi erau laici, cavalerii au făcut în faţa Patriarhului Ierusalimului cele trei legăminte monastice: de ascultare, de castitate şi de sărăcie. Erau numiţi „săracii cavaleri ai lui Hristos”.

Sf. Bernard prezintă în sinteză noua funcţie războinică astfel: „Cavalerul lui Hristos produce moartea şi o primeşte cu cea mai mare siguranţă. Dacă moare este pentru binele său, dacă ucide e pentru Hristos”. Iată o expresie a ideologiei războiului sfânt. Ordinul Templierilor beneficiază de mari privilegii acordate de Papă.

XVII.2. Structura socială şi stilul de viaţă specifice Ordinului Templierilor

Literatura sociologică de specialitate referitoare la societăţile secrete şi, în mod special, la Ordinul Templierilor prezintă următoarea structurare socială a acestei congregaţii sacre:

a) *Marele Maestru* (din secolul al XIII-lea), ales pe viaţă;

b) *cavalerii*. Ei reprezentau cele nouă provincii;

c) *înalţii demnitari* (comandori, mari preoţi, călugări-inspectori);

d) *sergenţii* şi *turcopolii* (soldaţi indigeni aflaţi în solda Ordinului);

e) *fraţii servitori*[1].

Templierii beneficiau de o libertate neobişnuită pentru acele vremuri.

Stilul de viaţă templier îmbina elementele profane cu cele sacre: serviciu divin, rugăciune, meditaţie, două mese pe zi, carne de trei ori pe săptămână.

Veşmintele: rasă şi „manta albă, împodobită cu o cruce roşie cu capetele lăţite…”[2]. Crucea simboliza sacrificiul lui Hristos. „Când unul dintre ei murea, masa lui continua să fie servită vreme de patruzeci de zile pentru cerşetori.”[3]

Cifra 9 avea o simbolistică privilegiată de toţi Templierii. Ordinul „avea nouă fondatori, nouă provincii şi nouă mii de comandori”[4]. Simbolistica cifrei a fost subliniată atât de Parmenide, care spunea că numărul 9 reprezintă lucrurile absolute, cât şi de Avicenna, în viziunea căruia orice număr nu este altceva decât numărul 9 sau multiplul lui plus un excedent.

XVII.3. Procesul Templierilor

Printre acuzaţiile care le-au fost aduse membrilor Ordinului Templierilor au fost şi următoarele:

a) *ritualul călcării crucifixului*. Nu pentru a-l renega pe Iisus, ci pentru a-i afirma gloria pură. *Nu fiul lui Dumnezeu murise pe cruce, ci un agitator politic care i se substituise.* Poate că încercau astfel să-i disculpe pe

evrei. Acest ritual s-ar putea explica şi prin influenţele diverse ale religiilor din Palestina acelui timp. Iudaismul – „să nu-ţi faci chip cioplit şi nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer, sus…” (*Ieşirea* 20, 4). Islamul se revendică de la acelaşi Dumnezeu al lui Moise. De aceea nu existau nici în sinagogi, nici în moschei imagini ale Divinităţii. Ideea Dumnezeului care s-a făcut Om a fost considerată drept dogmă în secolul al IV-lea, în urma Conciliului de la Niceea. „Docentiştii considerau că Iisus nu îmbrăcase decât aparenţa unei forme omeneşti; arienii, discipolii preotului alexandrin Arius, susţineau, nu fără o anumită logică, ideea că, dacă Fiul fusese zămislit de Tatăl (lucru admis de toţi creştinii), el nu putea fi veşnic precum acesta din urmă, fiindcă astfel ar fi doi zei.”[5] În viziunea gnosticilor, creaţia divină era de ordin spiritual, fiind actul gândirii lui Dumnezeu asupra lui însuşi. Universul material – marcat pe vecie de imperfecţiune – este opera demiurgului rău. În concluzie, gnosticii refuzau dogma întrupării lui Hristos;

b) adorarea lui *Bafomet*, un idol cu cap de ţap. Era arătat doar celor iniţiaţi. Nu era propriu-zis idol, căci ar fi contrazis ritualul scuipării Crucifixului;

c) *sărutul ca semn al homosexualităţii*. Templierii interogaţi au precizat faptul că săruturile erau date „la capătul şirii spinării, sub centură, apoi pe buric, apoi pe gură”[6].

Explicaţia reală nu are nici o legătură cu practicarea homosexualităţii. Dimpotrivă, este vorba despre un ritual iniţiatic prost sau deloc înţeles de cei mai mulţi. Primele trei săruturi corespund celor *trei plexuri*: sacral, lombar, mezenteric. *Sărutul dat pe gură* între bărbaţi simboliza unirea răsuflărilor, deci a spiritelor. Era interpretat şi ca un gaj de fidelitate, mai ales de supunere. Se mai foloseşte uneori şi la slavi.

De ce s-a întâmplat tragedia legată de Ordinul Templierilor? Printre altele, pentru că Filip cel Frumos era permanent în căutare de mijloace financiare şi dorea confiscarea averii lor.

Liderii templierilor au fost arşi pe rug în 13 mai 1310. Jacques de Molay

a fost torturat şi apoi ars pe rug în 18 martie 1314, *după ce şi-a blestemat călăii*: „Nenorociri se vor abate în curând asupra celor care ne condamnă astăzi pe nedrept”. O lună mai târziu, Papa Clement al V-lea murea. În acelaşi an, Filip cel Frumos moare misterios în urma unui accident de vânătoare.

Procesul intentat Templierilor, deşi avea două aspecte (politic şi religios), nu a putut trece sub tăcere *dimensiunea iniţiatică* a Ordinului. Exista o anumită *elită ocultă*, complet neştiută. Ea a adus mai departe ideea de Templu. Ordinul se plasa deasupra statelor, încercând să creeze o ordine internaţională, o sinarhie, cu o putere unică deasupra elementelor politice şi religioase.

În acest sens, Ordinul Templierilor făcea figura unui corp străin în rândul societăţii medievale, motiv pentru care regele Franţei l-a şi desfiinţat.

XVII.4. Ordinul Templierilor în România

La 9 octombrie 2004, ziarul *Ziua* anunţa că la Bucureşti începea să funcţioneze *Marele Priorat*, cel care conduce cei aproape 100 de templieri români. Marele Prior are în jur de 50 de ani. Ceremoniile au loc la Biserica Luterană din Bucureşti. Au participat demnitari ai Ordinului Suprem Militar al Templului din Ierusalim şi Marele Maestru (portughez) Dom Fernando Pinto Pereira de Sousa Fontes.

1. Pentru detalii, vezi Gérard şi Sophie de Sède, *Ocultismul în politică. De la Pitagora până în zilele noastre*, traducere de Radu Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1996, p. 49.

2. *Ibidem*, p. 48.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*, p. 66.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*, p. 69.

Capitolul XVIII

Şamanismul

XVIII.1. Ce este şamanismul?

După I.P. Culianu, termenul *şaman*[1] s-ar traduce prin vrăjitor, magician.

> Cuvântul turcesc obişnuit care desemnează şamanul este *kam*. Iakuţii, kirghizii, uzbecii, kazahii şi mongolii folosesc alţi termeni. Marele şaman din perioada invaziilor mongole este numit *beki*; el a dat probabil turcescul *beg*, „stăpân, domn", care a devenit apoi *bey*. Istoricii musulmani îi atribuiau lui Genghis Han însuşi puteri samanice.[2]

Definiţie: Şamanismul nu este propriu-zis o religie, „ci un ansamblu de metode extatice şi terapeutice al căror scop este de a obţine contactul cu universul paralel, dar invizibil, al spiritelor şi ajutorul acestora în gestionarea treburilor omeneşti"[3].

După M. Eliade[4], şamanismul este un fenomen religios prin excelenţă, originar din spaţiul central-asiatic. Cuvântul şamanism provine din tunguzul *shaman*. Şamanul coexista, în centrul şi nordul Asiei, alături de preot şi de capul de familie. O primă definiţie dată de Mircea Eliade este cea care echivalează *şamanismul cu o tehnică a extazului.*

Şamanul nu este preot. De ce? Nu are biserică, nu există cler, slujbă codificată. *Şamanul nu este vrăjitor.* Excepţie fac cazurile în care agresează şi ucide de la distanţă. *Şamanul nu este mediu.* Lumea spiritelor cu care el comunică nu se reduce la lumea morţilor. De obicei, șamanul se comportă

ca un om normal. Doar în perioade de criză, catastrofe, boală sau tensiune socială, el devine şaman. Dacă este ineficient, e condamnat la moarte.

În comunităţile arhaice, unde nu exista o separare a puterilor şi o diviziune socială a muncii aşa cum ne-o reprezentăm noi, europenii, şamanul era un *specialist al sacrului cu multe alte funcţii sociale*. După cum spunea Eliade, „şamanul este teolog şi demonolog, specialist al extazului şi vindecător, auxiliar al expediţiilor de vânătoare, protector al comunităţii şi al turmelor, psihopomp şi, în anumite societăţi, erudit şi poet”[5].

A. Ohlmarks, un autor clasic invocat de Eliade[6], susţine că şamanismul ar fi la origine un fenomen exclusiv arctic, datorat influenţei mediului cosmic asupra sistemului nervos al locuitorilor din ţinuturile polare. Cu alte cuvinte, frigul excesiv, nopţile lungi, singurătatea, lipsa vitaminelor ar fi influenţat constituţia nervoasă a populaţiilor arctice, provocând isterie mentală sau transă şamanică.

Cum s-a pus semnul echivalenţei între epilepsie şi şamanism, în acest caz şamanismul ar fi un fenomen lipsit de conţinut religios, o imitație a adevăratului misticism. Totuşi, scrie Eliade respingând această teorie, comunităţile tradiţionale (cele sudaneze, de exemplu) disting clar între epilepsie şi transa autentică. Prima nu este deloc acceptată, fiind de la început recunoscută.

Dacă şamanul este bolnav, arată M. Eliade, este pentru că *vocaţia i s-a revelat prin boală* şi, mai mult, este un bolnav care s-a vindecat singur. Şamanul face cu putinţă recăpătarea echilibrului. De regulă, omul este un subiect ale cărui capacităţi întrec cu mult media comunităţii.

XVIII.2. Căile sociale ale consacrării şamanice

În opinia lui Mircea Eliade, şaman se poate ajunge „a) prin vocaţie spontană («chemare» sau «alegere»); b) prin transmitere ereditară a profesiei şamanice; şi c) prin decizie personală sau, mai rar, prin voinţa clanului”[7].

Indiferent de căi, dubla instruire prin *viziuni extatice* şi *învăţătură tradiţională* este esenţială:

a) *prin vocaţie spontană sau alegerea de către spirite*. Se întâlneşte în America de Nord (la indienii de prerie şi California). Semne clasice ale vocaţiei şamanice sunt cele referitoare la visele în care cade o persoană, apoi scapă de o primejdie, are viziuni şi, în sfârşit, o boală pe care un şaman recunoscut o va vindeca. În multe situaţii, viitorului şaman îi apare în vis un maestru care îl roagă să-i preia funcţia. Iniţierea o primeşte însă de la spiritele superioare. În toate situaţiile, atunci când tânărul refuză iniţierea, sfârşeşte prin a se îmbolnăvi;

b) *prin transmitere ereditară.* Este întâlnită în Siberia. Neofitul fuge de acasă şi manifestă sincope. Faptul este interpretat ca posedare de către spiritul unei rude decedate. Cei din comunitate îl îndeamnă pe viitorul șaman să respecte interdicţiile sexuale şi alimentare, să dobândească viitoarele capacităţi şamanice;

c) *prin căutarea voluntară, dar cu aprobarea spiritelor.* Frecventă la vârsta pubertăţii, în America de Nord. Presupune retragerea în locuri pustii. Neofitul face băi de aburi, fumigaţii cu pelin, apoi băi cu apă rece. Caută viziunile prin practici şi privaţiuni autoimpuse: coborârea în fugă a povârnişurilor, înotul contra curentului, postul, abstinenţa sexuală;

d) *prin voinţa comunităţii.* Nici în acest ultim caz, alegerea clanului nu trece peste experienţa extatică. Dacă ea nu are loc, atunci şamanul nu va mai lua locul celui defunct.

Aşa cum scrie Mircea Eliade în *Șamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, şamanul are capacităţi fizice şi intelectuale neobişnuite. De exemplu, puterea de concentrare şi de control îl fac să se mişte într-un spaţiu strict delimitat, cu o încărcătură remarcabilă de accesorii șamanice, fără a atinge sau a distruge ceva anume. Numărul de cuvinte uzitat este de 12.000, comparativ cu ceilalţi membri ai comunităţii care nu folosesc mai mult de 4.000. Este uneori cântăreţ, poet, instrumentist, medic, dar niciodată o persoană cu handicap.

XVIII.3. Ritualurile iniţierii şamanice

Iniţierea şamanică presupune un scenariu bine cunoscut în istoria religiilor: moarte simbolică, tortură, înviere. Un moment esenţial al învierii îl constituie capacitatea neofitului de *a-şi vedea propriul schelet*. Acest lucru este posibil în urma unui efort susţinut de asceză fizică şi contemplare mentală.

În opinia lui Eliade, prin puterea sacră, şamanul poate să-şi „dezbrace" corpul de carne şi sânge, îl poate purifica, rămânând doar la nivelul durabilităţii scheletului. Acesta devine pur şi strălucitor. Atunci el trebuie să cunoască şi să numească toate părţile corpului şi toate oasele după numele lor. Faptul nu este consemnat în discursul obişnuit al membrilor comunităţii, ci în limbajul secret învăţat de la bătrânii şamani[8].

Tot Mircea Eliade scrie că vizualizarea şi contemplarea propriului schelet sunt interpretate diferit, în funcţie de spaţiul istoric şi cultural unde au loc aceste evenimente şamanice. Astfel:

a) în spaţiul cultural şi social al vânătorilor şi păstorilor, osul este înţeles drept sursă a vieţii umane şi a Marii Vieţi animale. A te reduce la starea de schelet echivala cu o reintegrare în matricea vieţii, deci cu o reînnoire şi cu o renaştere mistică;

b) în Asia Centrală, acolo unde există structuri culturale budiste şi tantrice, reducerea la starea de schelet are mai curând o valoare ascetică şi metafizică, anticipându-se marea putere disolutivă a Timpului. Viaţa este înţeleasă prin exerciţiul gândirii aşa cum este ea de fapt: iluzie şi amăgire, un chip al nefiinţei;

c) în cadrul şamanismului nord-american, sursa puterilor neobişnuite nu este unică. Ea poate fi găsită în fiinţele divine, în sufletele strămoşilor şamani, în animale mitice, în obiecte sau în anumite zone cosmice.

XVIII.4. Funcţiile sociale ale şamanismului

În principal, două ar fi funcţiile sociale ale şamanului:

a) *medic/vindecător*. În Asia, America de Nord şi Indonezia, şamanul are funcţia de medic şi vindecător: caută diagnosticul, aduce sufletul fugar al bolnavului, îl prinde şi-l obligă să reintre în trupul părăsit.

Pe de altă parte, şamanul nu se mulţumeşte doar să descopere şi să exorcizeze spiritele rele. Le integrează în propriul lui corp, le posedă, le chinuie şi le alungă. Deci, în timpul transei, şamanul încetează să mai fie om: devine de aceeaşi natură cu aceste spirite. Riscurile sunt enorme şi nu de puţine ori şamanul sfârşeşte prin a cădea el însuşi sub puterea spiritelor rele şi a fi, în cele din urmă, posedat;

b) *psihopomp*. Șamanul conduce sufletul mortului în Infern. Este deci un personaj psihopomp. Din comunitate este singurul care cunoaşte regiunile din afara acestei lumi. Doar şamanul poate călători în Infern, în Cer, deşi riscurile de a se rătăci sau de a se pierde nu sunt deloc excluse.

Nu de puţine ori, scrie Mircea Eliade, menirea unui şaman este de a călăuzi sufletul celui decedat în lumea de dincolo. Aceasta este concepută cu totul diferit la popoarele Asiei Septentrionale. Totul are loc ca aici, dar pe dos. Când pe pământ este ziuă, acolo este noapte: de aceea sărbătoarea morţilor are loc după apusul soarelui. Verii de aici îi corespunde iarna de dincolo. Mâna stângă de aici o are corespondent pe cea dreaptă de dincolo. De aceea, *beltirii* pun obiecte în mâna stângă a mortului. Tot ceea ce este răsturnat aici se află în poziţie normală dincolo. Este şi motivul pentru care obiectele oferite deasupra mormântului se răstoarnă sau chiar se sparg.

Indiferent de funcţiile sociale exercitate, ritualul şamanic este în general acelaşi. El se întemeiază pe:

a) sacrificiile aduse fiinţei celeste;

b) ascensiunea simbolică a şamanului şi înfăţişarea lui, împreună cu sufletul animalului sacrificat, înaintea zeului.

Acesta este un zeu cu totul diferit faţă de Marele Zeu, cel căruia la

începuturi îi era adresat sacrificiul. Întregul prestigiu şi toată puterea şamanului se întemeiază pe forţa sa extatică. El se substituie preotului în sacrificiile oferite Fiinţei Celeste, dar substituirea presupune chiar o schimbare a ritualului: *ofranda se transformă în psihoforie*, ceremonie dramatică bazată pe experienţe extatice.

XVIII.5. Tipologia şamanismului

Există o mare diversitate de reprezentări şi practici şamanice. De obicei, ele sunt clasificate în raport cu zonele geografice unde se regăseşte şamanismul. Astfel, avem:

- *şamanismul asiatic*. Unii specialişti contemporani sunt tentaţi „de a atribui origini şamanice picturilor rupestre din Siberia (către 1000 î.Hr.), pe baza trăsăturilor distinctive pe care le au în comun cu costumele şi ritualurile şamanice atestate de antropologi”[9];
- *şamanismul din Siberia Septentrională*. Instituţia socială a şamanului diferă în funcţie de puterile sale. Întotdeauna însă costumul/accesoriile sale cuprind următoarele: *toba din lemnul copacului/arborelui cosmic*, *tichia* şi *costumul*;
- *şamanismul popoarelor arctice*. Eliade descrie acest tip de şamanism ca fiind unul special. În primul rând se caracterizează printr-o intensitate deosebită. Şamanul este legat într-un cort care va fi scuturat de spirite. Practică vindecarea bolii prin tehnica ghicitului bazată pe vibraţia greutăţii unui obiect ţinut în mână atunci când i se pune o întrebare spiritului;
- *şamanismul coreean şi japonez*. Aici şamanismul „este practicat în general de femei. Orbirea este un semn sigur de elecţiune”[10]. Femeia nord-coreeană moşteneşte, de obicei, darurile şamanice pe linie ereditară;
- *şamanismul nord-american* presupune o asceză neobişnuită. „În multe arii geografice, şamanii tind să formeze asociaţii profesionale.”[11];

• *şamanismul sud-american* „cunoaşte toate motivele prezente în alte arii culturale: boala iniţiatică, vizualizarea scheletului, căsătoria cu un spirit, vindecarea prin sucţiune etc.”[12]. În schimb, pune un accent deosebit pe folosirea *substanţelor halucinogene* şi a *ceremoniilor colective* de iniţiere;

• *şamanismul românesc*? Mircea Eliade are chiar un studiu (cu acelaşi titlu) pe această temă. Aminteşte că, în 1925, folcloristul maghiar Györffy István atrăgea atenţia asupra *caracterului şamanic* al practicilor magice la moldoveni. El îşi baza afirmaţiile pe datele oferite de misionarul Marcus Bandinus (secolul al XVII-lea).

După părerea lui Eliade, românii ar fi trăit spre sfârşitul Evului Mediu într-o unitate politică şi culturală cu populaţiile asiatice. În timpul Rusaliilor, româncele cădeau în extaz şi făceau proorociri. Este şamanism? M. Eliade este convins că nu. Argumentele lui ar fi:

a) lipsa vocaţiei, iniţierii şi uceniciei;

b) lipsa costumului ritual şi a spiritelor auxiliare;

c) lipsa facultăţii de a provoca transe după dorinţă şi de a o stăpâni;

d) absenţa capacităţilor de vindecare;

e) lipsa caracterului psihopomp al ceremonialului.

Conform teoriei lui Mircea Eliade, la români era vorba doar de o *stare extatică condiţionată cultural.* Este accesibilă femeilor din anumite sate şi doar în cele trei zile de Rusalii. „Trezirea” provocată prin dans şi muzică nu este aici de natură şamanică. Ritualul este asemănător cu cel al căluşarilor, chemaţi să vindece bolnavii cu dansurile şi cântecele lor, conchide Eliade.

XVIII.6. Neoşamanismul

Relatările şi aventurile spirituale ale şamanului nu au dispărut în timpurile moderne. După M. Eliade, şamanul ar fi supravieţuit la nivelul mentalului

social. A luat chipul eroului din literatura epică, de exemplu. Mai mult, este „posibil, de asemenea, ca euforia preextatică să fi constituit o sursă a poeziei lirice”[13]. Pregătindu-şi starea de transă, şamanul cheamă spiritele, utilizează limbajul secret, imită ţipătul animalelor şi cântecul păsărilor. Starea pe care o obţine astfel pune în mişcare *creaţia lingvistică* şi *ritmurile poeziei lirice*, scrie Eliade.

Limbajul poetic contemporan păstrează autonomia şi perfecta libertate a limbajului extatic de tip şamanic. Pe de altă parte, lumea de spectacol şi universul şedinţei şamanice amintesc de lumea primă, originară, a zeilor.

*

Dincolo de supravieţuirile culturale ale şamanismului, situaţia acestui fenomen fascinant a fost tragică în regimurile de tip totalitar. De exemplu, şamanismul asiatic s-a aflat în secolul XX sub regim comunist sovietic sau chinez. Peste tot în această societate totalitară,

> şamanii au fost persecutaţi, fiind consideraţi în mod greşit şefi locali, duşmani de clasă. Cum nu existau temple sau o ierarhie care să poată fi atacate, au fost distruse elementele simbolice ale cultului, tobele le-au fost luate în chip de trofee, unora chiar li s-a dat drumul din elicopter ca să demonstreze că pot zbura, iar mulţi alţii au fost condamnaţi la deportare în lagărele de muncă[14].

Cu timpul, situaţia s-a mai schimbat. Cum

> în adâncul taigalei nu existau medici moderni, i-au lăsat pe şamani să-i îngrijească pe bolnavi, iar la televiziunea sovietică sau la festivalurile de folclor au apărut chiar câţiva bătrâni păstrători ai tradiţiilor siberiene ca reprezentanţi ai unei anume identităţi şi ai unui patrimoniu cultural[15].

În prezent, şamanii ruşi îşi desfăşoară activitatea ca tămăduitori. Au

interese comerciale.

În America de Nord, indienii – condamnaţi la o integrare socială forţată – au trăit tulburări şi crize psihice deosebite. Ca remediu, ei au reactivat şamanismul. Practică şi astăzi „alături de Dansul soarelui (*Sun dance*), purificarea prin abur (*sweat lodge*), şedinţele de vindecare cu ajutorul pietrelor sfinte (*yuwipi*), stările colective de conştiinţă alterată”[16].

În Peru există „practici urbane pentru şamanii metişi: şamanii din pădure vin să facă schimb de experienţă cu magia de la oraş, iar semi-indienii din oraşe pleacă să-şi împrospăteze forţele în pădure”[17].

În Asia, şamanii „migrează spre Singapore şi Coreea de Sud, pentru a răspunde nevoilor emigranţilor din interior”[18]. Se remarcă şi revigorarea organizaţiilor coreene de şamanism feminin. Ele reactualizează şi aduc la zi vechile practici de tip şamanic. Japonia contemporană trăieşte şi ea o revigorare a şamanismului în cadrul noilor mişcări religioase.

O cauză specială a creşterii interesului pentru şamanismul contemporan o constituie – cel puţin în mediile sociale educate – succesul scrierilor unor antropologi occidentali. De exemplu, în anii ’80, antropologul Carlos Castaneda s-a făcut apologetul şamanismului. Oamenii de ştiinţă l-au acuzat (pe bună dreptate) de simplificări şi falsuri ale fenomenului. Şamanismul apare la el ca „model alternativ de percepţie a unei realităţi necunoscute”[19]. A fost ucenicul şaman al unui indian Yagui (Don Juan), specialist în plante narcotice şi halucinogene utilizate în vrăjitorie. A învăţat să aibă viziuni şi să le interpreteze. S-a autodenumit profet al lumii occidentale. A promis controlul emoţiilor, echilibrul, fericirea prin consumul de *peyotl*.

Alţi şamani contemporani. Danièle Vazeilles, specialistă în „Pasărea Tunetului” şi în „Bizoniţa Albă” de la indienii Sioux, obiectul tezei sale de doctorat, „deşi nu posedă viziunea şamanică, vede foarte bine tot ce ţine de şamani şi de exportul de şamanism”[20].

Alți inițiați în șamanism dau „lecţii de învăţare a roţii medicinei”[21]. Cursurile conţin şi ceva şamanism, alături de arte marţiale, dansul soarelui, tehnici militare specifice infanteriştilor americani şi învăţătură de tip Castaneda.

Acest neoșamanism combină ritualuri orientale de control și ritmare a respirației cu dansuri frenetice, practici șintoiste de servire a ceaiului şi muzică contemporană. În concluzie, șamanismul actual de tip comercial este cu totul altceva decât ceea ce „făcea, în anii ’50, Aldous Huxley graţie mescalinei”[22].

Cum se explică sociologic succesul acestor practici neoşamanice? Conform antropologului francez Claude Rivière, o parte a societăţii occidentale actuale, „pierzându-şi credinţa în sacrul instituţionalizat de bisericile creştine, încearcă să regăsească sacrul prin alte mijloace: divinaţie şi vindecare, asceză, călătorie în lumea spiritelor aliate omului, extaz cu sau fără droguri halucinogene”[23].

1. Există o bogată literatură de specialitate care tratează semnificațiile șamanismului. Vezi, în acest sens, Jean-Paul Roux, *La Religion des Turcs et des Mongols*, Payot, Paris, 1984; E.R. Dodds, *Grecii şi iraționalul*, Editura Polirom, Iaşi, 1998; Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Editura Polirom, Iaşi, 1996; Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Polirom, Iaşi, 2007; Danièle Vazeilles, *Les Chamanes*, Le Cerf, Paris, 1991; Mircea Eliade, *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, traducere de Brînduşa Prelipceanu şi Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997; Mario Mercier, *Şamanism şi şamani*, Editura Moldova, Iaşi, 1993 etc.

2. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*, ed. cit., p. 345.

3. *Ibidem.*

4. Vezi celebra monografie asupra şamanismului a lui Mircea Eliade, *op. cit.*

5. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase.* Vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, ed. cit., p. 21.

6. Vezi Mircea Eliade, *Șamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, ed. cit.

7. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*. Vol. III: *De la*

Mahomed la epoca Reformelor, ed. cit., p. 22.

8. Pentru detalii, vezi Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*. Vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, ed. cit., pp. 23-24.

9 . Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 346.

10. *Ibidem*, p. 348.

11 . *Ibidem.*

12. *Ibidem*, p. 349.

13. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*. Vol. III: *De la Mahomed la epoca Reformelor*, ed. cit., p. 30.

14. Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaș, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 151.

15. *Ididem*, p. 152.

16. *Ibidem.*

17. *Ibidem.*

18. *Ibidem.*

19. *Ibidem.*

20. *Ibidem*, pp. 152-153.

21. *Ibidem*, p. 153.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*.

Capitolul XIX

Magia

XIX.1. Semnificaţiile sociale ale magiei

Etimologic, termenul *magie*[1] are o semantică foarte bogată. Trimiterile sunt la asirianul *maga* – „sacerdot”; grecescul *mageia* – „vrăjitorie”, „farmece”; latinescul *magus* – „preot persan”; chaldeeanul *maghdim* – „înaltă înţelepciune”, „filosofie sacră”.

Magia este, aşadar, un sistem de ritualuri şi practici întemeiate pe credinţa în puterea magului de a acţiona asupra realităţii cu ajutorul unor forţe neomeneşti, prin mijloace oculte sau paranormale.

Supoziţia gândirii magice este aceea că, în cosmos, există forţe oculte pe care omul le poate manipula în favoarea sau împotriva lui. În mentalitatea veche, tradiţională, magia era „ştiinţa şi religia magilor”. Magii erau *preoţii lui Zoroastru* şi *solii zeilor* (chaldeeni, egipteni, iranieni sau ai celor din America precolumbiană).

XIX.2. Funcţiile sociale ale magiei

În general, magicienii veritabili luptau împotriva răului. Răspundeau la atacurile demonilor şi la efectele ritualurilor vrăjitoreşti. Practicau *medicina magică*: abăteau trăsnetul asupra duşmanilor şi provocau catastrofe. Proferau blesteme deosebit de eficiente. Exemplu: *ṛṣi*-i indieni atingeau prin cuvintele rugăciunilor lor chiar pe zei.

XIX.3. Cercetări socioantropologice clasice asupra magiei

R.H. Codrington, *The Melanesians*, 1891. Cercetează reprezentările magice şi constată că esenţialul fenomenului magic îl reprezintă *mana*. Ea este esenţa sacrului. E o forţă impersonală, stăpânită de om. Ideea apare la melanezieni. *Mana* nu este doar apanajul magicienilor: fiecare om, prin practici oculte, o poate stăpâni.

Br. Malinowski, *Magie, ştiinţă şi religie.* Tradiţia confirmă magia şi oferă prilejul accederii la ea, susţine antropologul polonez. Magia nu derivă din simpla observare a naturii şi din cunoaşterea legilor ei.

Alți autori susțin ideea că magia apare ca urmare a legăturii stabilite între fenomenele necunoscute şi cele cunoscute. Starea emoţională este cea care prilejuieşte realizarea unor legături şi relaţii de tip cauză-efect.

J. Frazer, *Creanga de aur*. Magia este o paraştiinţă şi o pseudoartă. Are două legi principale. *Legea similitudinii*, specifică *magiei homeopatice. Legea contactului*, proprie *magiei contagioase.* Din combinarea celor două rezultă *magia simpatetică.*

J. Maxwell, *Magia.* Migraţia popoarelor a produs schimbări de mentalităţi. Practicile spirituale ale învinşilor erau stigmatizate, demonizate. Preoţii deveneau magicieni şi vrăjitori. Ritualurile erau prezentate ca fiind practici specifice liturghiei negre. Maxwell distinge între *actul religios* care este o rugăciune şi *actul magic* înţeles ca expresia unei voinţe.

É. Durkheim, *Formele elementare ale vieţii religioase.* Magia, spre deosebire de religie, nu are biserică. Nu are comunitate morală formată din ansamblul credincioşilor. Totuşi, Durkheim vedea frontierele dintre cele două ca fiind incerte.

Evans-Pritchard a cercetat comunităţile *azande* din estul Africii, unde a descoperit faptul că practicile magice sunt socialmente şi moralmente neutre. Distinge între *sorcery* şi *witchcraft*. Primul fenomen presupunea recurgerea la magie pentru a înfăptui fărădelegi. Se acţionează prin propria

voinţă, având scopuri condamnabile social. Al doilea fenomen aduce în prim-plan un personaj tragic, victima unor forţe irezistibile, înnăscute sau dobândite voluntar de timpuriu.

Henry Charles Lea. *Sorcery* este un fenomen cultural şi spiritual ce se manifestă în Europa, în secolele X-XV. *Witchcraft* este o practică spirituală transformată în erezie inspirată de Diavol. Ritualurile milenare ale fertilităţii s-au transformat în sabaturi, sub presiunea autorităţilor creştine.

Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*. Analizează supravieţuirea după o mie de ani de creştinism a cultelor de fertilitate din Europa Apuseană. *Benandanţii* erau oameni născuţi cu membrana amniotică pe care o purtau agăţată de gât ca o amuletă. În nopţile de solstiţiu se luptau cu vrăjitorii.

XIX.4. Cercetări româneşti despre magie: Gheorghe Pavelescu

Un prim exemplu de sociolog român care a cercetat magia este Gheorghe Pavelescu. Acesta a participat la cercetările monografice efectuate în Munţii Apuseni asupra magiei[2], într-o regiune ce cuprindea aproximativ patruzeci de sate. Existau trei posibilităţi metodologice de cercetare a mentalităţii magice în satul tradiţional românesc: a) limitarea cercetărilor la unităţi sociale mai restrânse; b) studierea doar a unor comunităţi; c) studierea elementelor esenţiale ale magiei.

Gheorghe Pavelescu a ales-o pe cea de-a treia. Cercetarea a avut trei momente esenţiale:

a) schiţarea generală a concepţiei magice despre lume şi viaţă;

b) apariţia unui grup social ce obţine avantaje din tehnica „vrăjitoriei”;

c) cercetarea incantaţiilor magice.

Şcoala Gusti știa foarte bine că s-au studiat mai mult doar anumite *forme*

de literatură populară (balade, basme, doine). S-au cercetat mai puţin cântecele rituale (colinde, bocete, descântece), credinţele, superstiţiile şi obiceiurile populare, scrie Gheorghe Pavelescu. Or, magia dă seama într-o mare măsură de mentalităţile tradiţionale şi moderne ale românului. Cercetările socioantropologice din Apuseni au fost coordonate de Institutul de Ştiinţe Sociale al României, sub preşedinţia lui D. Gusti.

Echipa monografică de la Cluj a fost coordonată de prof. Iuliu Moldovan. Ancheta a durat 53 de zile şi s-a desfăşurat în perioada 16 iulie – 14 octombrie 1940. În cele 41 de sate cercetate s-au înregistrat superstiţiile, datinile şi practicile folosite de localnici, respectiv 200 de descântece.

De ce magia? Răspunsul lui Gheorghe Pavelescu este foarte clar şi convingător. Pentru a cunoaşte mai bine mentalitatea românească. „Sufletul ţăranului este plin de experienţe ancestrale, multimilenare, fiind stăpânit, uneori chiar torturat, de elemente arhaice care vin din străfundurile istoriei.”[3] Chiar experienţa şi orientarea practică a ţăranului român sunt legate de viziunea magică. Ea se mai păstrează în satele răsfirate, situate departe de căile moderne de comunicaţie, dar „cu fiecare octogenar ce se stinge în anonimatul unui cătun de munte se închide pentru totdeauna o taină şi se pierd semnificaţii pentru gesturi rămase neînţelese”[4].

Astăzi, magia a supraviețuit în forme care nu sunt revolute, depăşite, considerate simple fosile culturale într-o civilizaţie vie, cu deschideri europene. Ele sunt prezente consistent în viaţa cotidiană a românului. Uneori, componenta magică a practicilor sociale este clară, evidentă, alteori este camuflată. Din nefericire, magia din cultura românească este în continuare insuficient cunoscută. Aşa a fost situaţia şi în timpul lui Gheorghe Pavelescu.

XIX.5. Caracteristicile magiei

Magia şi *vrăjitoria*, în viziunea lui Gheorghe Pavelescu, comportă anumite diferenţe. Cele două nu sunt identice. Astfel, magia ar fi un ansamblu de elemente spirituale şi afective la care „participă” întreaga comunitate. Este

mai curând o mentalitate subiacentă şi acceptată. Vrăjitoria, în schimb, este o tehnică individuală, apanaj al unor specialişti. Vrăjitorii sunt elita magicienilor. Ei trăiesc mai viu, intens şi dramatic mentalitatea magică.

Magia nu este o simplă supraviețuire a unor culturi vechi, precreștine. Nu se transmite doar pe cale inițiatică unor aleși. Există, după Gheorghe Pavelescu, o creaţie magică, chiar şi acum, în unele sate retrase din România. Gândirea magică este spontană şi nu se desfăşoară după tipare şi stereotipuri. Exemplu: vrăjitorul nu preia un descântec ad litteram. Preia *imaginile intuitive,* adică ideile. Exemplu: descântecele din Apuseni preluate de surori de la mamă diferă foarte mult.

Gândirea magică prezintă *variante interindividuale*: un descântec este creat de mai mulți actori sociali, doar prin *substituiri de imagini.* Există şi *varianta intraindividuală,* conform căreia un vrăjitor prezintă la anumite intervale de timp un descântec în alte versiuni. Cochetează pe marginea unor *imagini intuitive* (uneori în proză, atunci când nu mai dispune de capacitatea versificării).

Magia românească, susţine Gheorghe Pavelescu, exclude într-o mare măsură genul liric, dar este prezent din plin în genul epic. Un vrăjitor poate povesti la nesfârşit mituri şi legende; mai rar însă este capabil să prezinte o poezie lirică. Magia a dezvoltat *sentimentul dramatic.*

În concluzie, modelul de cercetare socioantropologică a magiei la români pe care l-am selectat pentru această carte poate provoca şi stimula noi cercetări asupra ipostazelor magiei în societatea românească actuală (şi nu numai).

1. Bronisław Malinowski, *Magie, ştiinţă şi religie*, Editura Moldova, Iaşi, 1993; Robert Muchembled, *Magia şi vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi*, traducere de Maria şi Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997; J. Maxwell, *Magia*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995; Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, Editura Polirom, Iaşi, 2003; James George Frazer,

Creanga de aur, Editura Minerva, Bucureşti, 1980; Gheorghe Pavelescu, *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*, Editura Minerva, București, 1998; Lucian Blaga, *Despre gândirea magică*, Editura Garamond, Bucureşti, 1992; Artur Gorovei, *Credinţe şi superstiţii ale poporului român*, Academia Română, Bucureşti, 1915; Roger Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, Éditions Stock, Paris, 1997, pp. 16-42. Recomand în mod deosebit temeinica cercetare semnată de Ioan Pop-Curşeu, *Magie şi vrăjitorie în cultura română*, Editura Polirom, Iaşi, 2013.

2. Cercetările sociologice, antropologice și etnologice care au avut ca subiect magia sunt numeroase. Menționez aici doar câteva dintre ele: Gheorghe Pavelescu, *Mana în folclorul românesc. Contribuţii pentru cunoaşterea magicului*, Sibiu, 1944; Gheorghe F. Ciauşanu, *Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă*, Academia Română, Bucureşti, 1914; Artur Gorovei, *op. cit.*; Elena Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele poporului român*, vol. I-II, Editura Polirom, Iaşi, 1998; Simeon Florea Marian, *Descântece poporane române*, Tipografia R. Eckhardt, 1886; S.Fl. Marian, *Vrăji, farmece şi desfaceri*, Academia Română, 1896; Artur Gorovei, *Descântecele românilor*, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1931 (cu o bibliografie completă); Gheorghe Focşa, „Contribuţie la cercetarea mentalităţii satului", *Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială*, anul X, 1932, pp. 159-174; Gheorghe Focşa, „Aspectele spiritualităţii săteşti", *Sociologie românească*, anul II, 1937, pp. 197-211. Tot din Şcoala Gusti, Ştefania Cristescu-Golopenţia a avut în atenţie practicile magice din sate, în special din Druguş. Vezi „Gospodăria – în credinţele şi riturile magice ale femeilor din Druguş", *Monografia Druguşului*, Bucureşti, 1940; „Practica magică a descântecului de «strâns» în satul Cornova", în *Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială*, 1932, pp. 371-380. Legat de monografia în cercetarea magicului, vezi Dimitrie Gusti, Traian Herseni, *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 1940; Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976; Ion Muşlea, Ovidiu, Bârlea, *Tipologia folclorului. Din

răspunsurile la chestionarul lui Bogdan Petriceicu-Hasdeu, Editura Minerva, Bucureşti, 1970; Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998; Antoaneta Olteanu, *Şcoala de solomonie. Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat*, Editura Paideia, Bucureşti, 1999; Monica Budiş, *Microcosmosul gospodăresc. Practici magice şi religioase de apărare*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998.

3. Gheorghe Pavelescu, *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*, ed. cit., p. 4.

4. *Ibidem*, p. 6.

Capitolul XX

Satanismul

XX.1. Biserica lui Satan

First Church of Satan „a fost fondată în anul 1966, de către Anton Szandor LaVey, un fost fotograf de poliţie”[1]. 1966 devine Anul Unu, *Anno Satanas* pentru cultul satanist. Are în centrul său *Liturghia neagră*, care cuprinde zece porunci şi un jurământ[2]. Constă, printre altele, în practicarea pe dos, blasfematoare, a ritualului creştin:

a) crucifixul este răsturnat;

b) altarul este acoperit cu negru în loc de alb;

c) lumânările sunt negre;

d) imnurile sunt cântate în sens invers;

e) ritualul este celebrat de un preot răspopit.

De fiecare dată când numele lui Dumnezeu sau al lui Iisus trebuie proslăvite, se scuipă pe cruce.

XX.2. Satanismul în România. O abordare sociologică

O analiză sociologică foarte utilă asupra satanismului a fost realizată la noi de Mircea Chiorean şi Cristina Gavriluţă[3]. Conform lui M. Chiorean, sataniştii români au ca *locuri predilecte de adunare* cimitirele, bisericile vechi, părăsite, locurile pustii, dărâmăturile unor vechi locuinţe. Până a se

ajunge la practicile din spaţiile sociale menţionate, satanismul a ajuns în România pe mai multe căi.

Există mai multe etape sau valuri ale expansiunii satanismului în Europa şi în România:

a) *primul val* a avut loc în 1990. Atunci s-au format o serie de grupuri pe filieră germană, în Ungaria, Polonia, Cehia (Moravia). Expansiunea satanismului se plia pe consumul de droguri;

b) *al doilea val* a avut loc în 1991. Atunci, cu sprijinul sataniştilor polonezi, au luat naştere grupări sataniste în Ucraina, mai întâi în rândul minorităţii poloneze, apoi şi în rândul tinerilor din Kiev, Cernăuţi şi Tiraspol. Cu timpul, satanismul a ajuns şi în Rusia şi în Basarabia;

c) *al treilea val* a avut loc în 1992. A cuprins România din trei direcţii. Faptul a fost marcat de turneul formaţiei The Beldam, între 21 septembrie şi 1 octombrie 1992, în mai multe oraşe din Transilvania.

Grupările clandestine din Kiev şi Lvov au intrat în legătură cu sataniştii maghiari pentru a pătrunde şi pe teritoriul României. Foarte perseverent a fost grupul *Galaxienilor* din Kiev, condus de un prooroc autointitulat Like. Acesta colabora cu un ofiţer KGB. Concluzia lui Mircea Chiorean este clară: Apariţia satanismului în România coincide cu proliferarea „noilor rute transcontinentale de trafic cu droguri din Asia Centrală ex-sovietică spre pieţele de desfacere din Europa de Vest”[4].

XX.3. Practici sataniste în oraşele româneşti

Cercetările Poliţiei Române atestă prezenţa satanismului în unele dintre marile oraşe ale României. *Galaţiul* este unul dintre ele. Aici apar „închinători la cele 33 de spirite galactice”. La *Botoşani* exista organizaţia moderată numită „Ucenicii Satanei”. În municipiul *Iaşi*, scrie Mircea Chiorean, „practicile satanice au atins proporţii îngrijorătoare”[5]. Ele presupuneau automutilări, libertinaj sexual total şi alte perversiuni.

Cine sunt sataniştii români? Sociologic, ei sunt în special elevi şi studenţi, cu vârste cuprinse între 12 şi 25 de ani. Sunt atraşi şi mai apoi fascinaţi de practicile satanice prin mijlocirea proastei înţelegeri a muzicii hard-rock şi heavy-metal, prin consumul de băuturi alcoolice şi droguri, dar şi prin lectura „ocultismului de tarabă”. Practică sacrificiile de animale şi profanările de morminte. Majoritatea adepţilor provin din familii dezorganizate.

În *Constanţa* au existat practici satanice în grupuri de 40 de persoane. În mai 1995, trei satanişti constănţeni au ucis doi bărbaţi, inspirându-se din ritualurile sataniste. Tot aici s-a furat sânge uman dintr-un laborator hematologic, pentru a fi oferit spre consum fraţilor întru Satana. La percheziţia realizată de Poliţie s-au găsit obiecte specifice ritualurilor satanice: un manechin (mulaj) însemnat cu cifra 666, o pentagramă, revista *Dracula*, cuţite, un pistol artizanal din lemn cu capse, caiete cu însemnări, briciul cu sângele închegat al victimelor, un *Testament satanic* semnat cu degetul înmuiat în sânge. Victimele aveau gâtul tăiat de trei ori, semnul crucii pe frunte, pentagrama crestată cu briciul pe obraz, frunte şi abdomen.

Din documentele Poliţiei Române aflăm despre existenţa unor practici satanice şi în unele şcoli generale şi licee din municipiul *Tulcea*. Sataniştii tulceni s-au remarcat în special prin profanări de cimitire. Cei din oraşul *Cernavodă* îşi dădeau întâlniri nocturne în cavouri. În *Timiş*, sataniştii practicau sexul în grup, consumul de droguri şi jertfirile de animale. Un individ şi-a torturat prietena, îndemnând-o să se sinucidă. În *Oradea* anului 1998, cimitirul municipal a fost profanat de satanişti. La *Făgăraş*, „Fiii lui Satan” se întâlneau într-o sinagogă părăsită. Erau cu toţii îmbrăcaţi în negru, nespălaţi, pletoşi. La gât aveau crucea cu Iisus Hristos răsturnat. Se adunau la ora 12 noaptea, marţea, zi considerată favorabilă ritualurilor satanice.

XX.4. Gradele iniţierii în Biserica lui Satan

Există mai multe etape şi grade ale iniţierii în satanism. În sinteză, ele ar fi următoarele:

a) gradele 1 şi 2 – sunt grade inferioare, modeste, pentru începători;

b) gradul 3 – presupune sacrificii de animale;

c) gradul 4 – combină sacrificiile de animale cu actele de zoofilie;

d) gradul 5 – obligă la sacrificarea unui copil care nu a avut timp să păcătuiască;

e) gradul 6 – amestecă sacrificiul cu pedofilia şi necrofilia;

f) gradul 7 – culminează cu *sinuciderea rituală*, desfăşurată într-un cadru solemn[6]. Numai cei iniţiaţi au dreptul să înfiinţeze noi „Biserici ale lui Satan” şi să fie numiţi „lideri locali”.

Dincolo de aceste consideraţii legate de satanism, de căile pătrunderii lui în România, de practicile satanice din spaţiile urbane româneşti şi de gradele iniţierii, tema ca atare poate fi obiectul unor studii şi cercetări sociologice mai mult decât interesante.

1. Nicolae Achimescu, *Noile mişcări religioase*, ed. cit., p. 289.

2. Detalii despre Biserica lui Satan găsim şi în Hugh B. Urban, „The age of Satan: Satanic sex and the Black Mass, from fantasy to reality”, în Melissa Wilcox (ed.), *Religion in Today’s World. Global Issues, Sociological Perspectives*, Routledge, New York, 2012, pp. 387-409.

3. Cristina Gavriluţă, *The Everyday Sacred. Symbols, Rituals, Mythologies*, Lap Lambert Academic Publishing, 2013, pp. 33-61.

4. Mircea Chiorean, *Satanismul. Ideologie sau religie*, Editura Aion, București, 1999, p. 116.

5. *Ibidem*, p. 119.

6. Pentru detalii, vezi Mircea Chiorean, *op. cit.*, pp. 117-118.

Capitolul XXI

Alchimia

XXI.1. Ce (nu) este alchimia?

Aşa cum arăta Serge Hutin, alchimia derivă din latinescul *alchemia*, amestec de substanţe ce acţionează unele asupra altora. Alchimistul amesteca minereuri şi adăuga diverse substanţe, dar „urmărind «desăvârşirea» metalului, «transformarea» lui în aur, urmărea de fapt propria desăvârşire”[1].

Aşa cum scria Mircea Eliade, înţelesul universal al alchimiei era acela al *transmutării materiei*. Mentalitatea tradiţională considera minereul un embrion în pântecele Pământului-Mamă. Tendinţa firească a acestuia era de a se transforma, într-un timp foarte îndelungat, în aur. Eliade afirmă clar şi direct: singurul fiu dorit al naturii este aurul. Ceilalţi sunt „monştri”, „avortoni”, făpturi neizbutite. Or, susţine din nou Eliade, alchimistul se interpune, mijlocind procesul şi accelerând trecerea timpului. Se obţine astfel aurul, cel care pe plan simbolic este echivalent cu *nemurirea.*

În varii cărţi ale sale[2], Mircea Eliade analizează scenariile istorico-simbolice ale alchimiei. Trimiterile sunt la *alchimia elenistică*, *babiloniană*, *chineză*, *indiană* şi *tantrică.*

• *Alchimia elenistică.* Pentru vechii greci, scrie Eliade, unitatea materiei era un adevăr recunoscut. Ideea naturală a devenirii va fi însă transpusă într-un scenariu alchimic. Drama naturii va deveni una a substanţei vii din creuzetul alchimic. Transformarea naturii ilustrează o altă ipostază a ritualului iniţiatic. După cum spunea Mircea Eliade, iniţierea este ubicuă. Astfel:

a) există un *scenariu iniţiatic al ciclului vegetal*. El presupune suferinţa, moartea şi învierea plantelor şi prin ele, asigurarea imortalităţii pentru „spiritele vegetale”;

b) există un scenariu inițiatic specific unor zei din Grecia antică. Protagonistul unui asemenea scenariu cunoaşte suferinţa, moartea (ocultarea) şi învierea. Încercarea sa devine arhetipală pentru orice neofit care caută desăvârşirea;

c) şi există – în al treilea rând – acelaşi *scenariu iniţiatic transpus de data aceasta materiei alchimice.*

Materia va suferi, va muri, va învia, fiind astfel tratată prin grila iniţierii de către alchimist. Scenariile iniţiatice de pe planul spiritului vor fi transferate materiei. Ceea ce pe plan spiritual duce la libertate şi desăvârşire, pe plan alchimic va duce la obţinerea *Pietrei Filosofale*, susţine repetat Mircea Eliade.

Un instrument important al manipulării metalelor în scop alchimic era focul. Aristotel vedea trecerea prin foc ca un mijloc al purificării metalelor. *Dacă focul acţionează asupra unui lucru, înseamnă că acel lucru nu este pur*. Proba focului era proba ultimă. Piatra Filosofală şi aurul alchimic simbolizau nemurirea, libertatea absolută. În alchimie, un alt nume dat Pietrei Filosofale a fost *rebis* („lucru dublu”).

• *Alchimia chineză*. Primul text alchimic datează din China secolului al II-lea î.Hr. Aici se insistă asupra caracterului ritualic şi sacru al alchimiei. Motivul este cel al aurului alchimic, care se deosebea de cel pur prin virtuţile sale. Asimilat, acest aur prelungea viaţa și vindeca trupul. „Să adăugăm însă că aurul alchimic se bucură de cea mai mare stimă în toată literatura chineză.”[3] Aurul alchimic, numit şi „elixirul vieţii”, era purificat de orice urmă telurică, pământească, de *yin*. Asigura regenerarea şi nemurirea. În cartea a IV-a a lucrării sale, Pao P’u Tzu, celebrul alchimist chinez, insista asupra a două tipuri de alchimii: a) *exoterică*, alchimia ca artă a transmutării mineralelor, a obţinerii aurului şi argintului; b) *ezoterică*,

înţeleasă ca tehnică sacră de obţinere a Pietrei Filosofale.

Presupune din partea alchimistului preliminarii ascetice (ritualuri, posturi, sacrificii, purificări). El ajunge, la limită, să se hrănească doar cu suflurile cosmice. Există însă reguli precise ale acestui ritual. „După unele reţete, atestate în secolul al III-lea d.Hr., emanaţia soarelui trebuie absorbită la amiază (când *yang* este în plină putere) şi aceea a lunii (conţinând *yin*) la miezul nopţii. Dar, mai ales, trebuie reţinută respiraţia; printr-o vedere interioară şi o bună concentrare a gândirii, omul îşi poate vizualiza respiraţia şi o poate călăuzi către cele trei Câmpuri de Cinabru. Dacă îşi poate reţine suflul pe o perioadă de 1.000 de respiraţii, el obţine nemurirea."[4]

Textele sacre sunt obscure atunci când se referă la respiraţia totală, în circuit închis, de la cap până la călcâie. Aşa cum arată Eliade, această respiraţie îţi dă un sentiment al împlinirii, al autonomiei depline.

XXI.2. Fenomenologia şi simbolistica alchimiei

Opusul alchimiei are întotdeauna loc într-un ciclu bine definit, care cuprinde mai multe etape. Invocând manuscrise din secolele al XV-lea şi al XVIII-lea, dintre care unul semnat de Giovanni d'Andrea, Constantin Bălăceanu Stolnici sintetizează etapele operei alchimice astfel:

• *Nigredo.* „Este vorba de constituirea, prin operaţii complexe, a unei substanţe care se structurează pe fundul creuzetelor, retortelor sau în cuptor."[5] Se mai numeşte *massa confusa*, *dissolutio*, *putrefactio*. Simbolismul ei este dublu. „În primul rând – pe plan macrocosmic –, el întruchipează haosul primordial, premateria, începuturile cosmogoniei."[6] Pe plan microcosmic, amestecul simbolizează „stadiul prenatal al fiinţei umane, epoca sa embrionară, acel *regressus ad uterum*"[7]. În joc este pentru neofit o adevărată moarte iniţiatică, în sensul coborârii în Infern, al anihilării Eului, al atingerii stării haotice, mai scrie Constantin Bălăceanu Stolnici.

• *Albedo* sau *Leukosis.* Prin transformări speciale, masa neagră va

deveni o substanţă alb-argintie, strălucitoare. La ea se referă textele vechi atunci când o numesc metaforic „aramă albă”, „mercur purificat”, „mielul incubat”, „laptele fecioarei”, „lună plină” etc.[8]. Simbolismul acestei transmutări hermetice se referă pe plan macrocosmic la „ieşirea universului din haos, realizarea actului creaţiunii (acel *fiat lux* al genezei), ţâşnirea luminii din întunericul primordial”[9].

Pe plan microcosmic, această transformare alchimică „simbolizează trecerea de la nefiinţă la fiinţă a Anthroposului, trecerea dintr-o stare sumbră, în care e confundat cu Physis, la starea *luminoasă* a conştientizării sale”[10].

• *Xanthosis* sau *Citrinitas.* Acum, „masa alb-argintie (lunară) este transformată într-o masă galben-aurie”[11]. La nivel macrocosmic, fenomenul reprezintă organizarea, o anume „solarizare a cosmosului”[12]. La nivel microcosmic, are loc „trecerea de la naivitatea pură a copilăriei la maturitatea spirituală şi la o stare aptă pentru integrarea conştientă a Anthroposului în universul creat, dar şi pentru comprehensiunea transcendentului”[13]. Alchimistul obţine acum iniţierea şi o cunoaştere a secretelor lumii.

Trecerea de la *Albedo* la *Xanthosis* este mijlocită de existenţa a două stadii intermediare care fac cu putinţă iniţierea:

a) *viriditas* – o substanţă verde, simbol al „căutării adevărului pe drumul aspru al iniţierii”[14]. Acest verde este legat de smarald, piatra sacră a lui Hermes Trismegistul. El este autorul lucrării *Tabula smaragdina*, o adevărată „biblie a alchimiştilor”, arăta Constantin Bălăceanu Stolnici. Smaraldul este piatra sacră în care a fost sculptat Graalul, vas mitic al iniţierii în miturile medievale şi celtice. „În unele manuscrise (*Sapientia veterum philosophorum*), acest stadiu intermediar este simbolizat de un leu (*Leo viridis*).”[15]

b) *cauda pavonis* (*coada păunului*) – „este un produs multicolor care realizează pe fundul retortei o imagine precum cea a penelor de păun, imagine care a fost şi ea socotită a exprima simbolic procesul

iniţierii”[16]. Reunirea mai multor culori exprimă „unificarea tuturor tradiţiilor, contopirea tuturor învăţăturilor într-un adevăr unic şi misterios, ţinta tuturor iniţierilor ezoterice (*philosophia perennis*)”[17].

• *Rubedo* sau *Iosis* – este produsul final roşu. Mai este numit şi *Abraxas*, termen „pe care alchimiştii l-au preluat de la gnostici, în special de la gnosa lui Basilide, unde este una din denumirile date Arhontelui suprem…”[18]. Metalul este pur, asemenea cinabrului sau chinovarului. Pe un plan mai subtil, procesul simboliza purificarea lăuntrică. Alchimistul putea ajunge la obţinerea unor puteri speciale (*siddhi*). De aceea Mādhava „consideră alchimia drept o ramură a lui Hatha Yoga”[19].

Veritabilul alchimist avea şi puteri cosmogonice. Astfel, cu ajutorul Pietrei Filosofale putea obţine „din materia minerală o fiinţă umanoidă dotată cu conştiinţă”[20]. Este vorba de acei *homunculuşi*, fiinţe dotate cu raţiune şi grai. Paracelsus le-a consacrat o întreagă carte. Această „palingeneză alchimică” este combinată cu ideea că metalele şi mineralele au viaţă, scrie Constantin Bălăceanu Stolnici. Prin urmare, prin homunculuşi, nu este vorba despre „o creaţie a viului din neviu, ci o transmutaţie a vieţii din minerale într-o formă cvasiumană de viaţă”[21]

*

În ipostaze noi, actuale, anumite idei şi simboluri alchimice se regăsesc în ştiinţa contemporană. Nu este vorba doar despre chimie. Din punct de vedere sociologic, alchimiştii au constituit un *grup iniţiatic* şi (conform unor autori) o *societate secretă* specială. *Sentimentul apartenenţei* la un conclav iniţiatic, alături de alte veritabile elite, era dublat de o *solidaritate socială* temeinică, profundă. Ideea de *secret* a fost capitală în asigurarea continuităţii şi transmiterii intergeneraţionale a acestei fascinante *arte spirituale* (aşa cum o prezintă admirabil şi Ioan Petru Culianu în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*).

1. Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 162.

2. Vezi, în acest sens, şi celelalte cărţi ale lui Mircea Eliade în care face referire la alchimie: *Istoria credinţelor şi ideilor religioase.*Vol. II: *De la Gautama Buddha la triumful creştinismului*, ed. cit., p. 39; *Făurari şi alchimişti*, traducere de Maria şi Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

3. Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, ed. cit., p. 11.

4. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase.* Vol. II: *De la Gautama Buddha până la triumful creştinismului*, ed. cit., p. 37.

5. Constantin Bălăceanu Stolnici, *Cunoaştere şi ştiinţă*, Editura Fundaţiei „Andrei Şaguna", Constanţa, 1997, p. 373.

6. *Ibidem.*

7. *Ibidem*, pp. 373-374.

8. *Ibidem*, p. 374.

9 . *Ibidem.*

10. *Ibidem.*

11 . *Ibidem*, p. 375.

12. *Ibidem.*

13. *Ibidem.*

14. *Ibidem.*

15. *Ibidem.*

16. *Ibidem.*

17. *Ibidem*, pp. 375-376.

18. *Ibidem*, p. 376.

19. *Ibidem*, p. 377.

20. *Ibidem*, p. 380.

21. *Ibidem*, pp. 380-381.

Capitolul XXII

Sahaja Yoga

XXII.1. Sahaja Yoga. Consideraţii generale

Din perspectiva sociologiei religiilor, Sahaja Yoga face parte din *noile mişcări religioase*. De fapt, exemplificăm în această carte noile mişcări religioase de inspiraţie orientală cu denumirea de acum clasică *Sahaja Yoga*.

Întemeitoarea lor este Shri Mataji Nirmala Devi (n. 21 martie 1923). *Mataji* înseamnă „mama sfântă”, *Nirmala* se traduce prin „imaculata”, „cea pură”, iar *Devi* prin „cea divină”.

Mataji Nirmala Devi a învăţat tehnicile de meditaţie în ashramul lui Mahatma Gandhi. Are studii de medicină şi psihologie. „Este fiica unei familii de brahmani, practicantă a confesiunii creştine protestante.”[1] La bătrâneţe a părăsit creştinismul pentru a profeţi noua formă de mântuire prin „realizarea sinelui”. După căsătoria celor două fiice ale sale s-a stabilit în Occident. Sahaja Yoga are astăzi centre în SUA, Australia, Canada, Marea Britanie, Franţa, Elveţia, Austria, Olanda şi în sud-estul Europei.

XXII.2. Doctrina Sahaja Yoga

Etimologic, *sahaja* înseamnă „uşor”, adică „yoga uşoară”. Accentul este pus pe *Kundalini*, natura feminină a energiei divine. La 5 mai 1970, Mataji Nirmala Devi, „mama divină” a tuturor celor existente, „întruparea fiinţei supreme pe pământ”, a primit un mesaj divin, conform căruia avea misiunea sfântă de a-i îndruma pe oameni spre mântuire. Ideile de bază ale mişcării

religioase Sahaja Yoga sunt:

• *Sahaja* este starea primordială, originară, plenară a existenţei umane.

• *Sursele bucuriei* se află în propria fiinţă, în sinele nostru.

• Fiecare dintre noi *suntem o parte a universului* în care ne integrăm.

• Tot ce se întâmplă în univers îşi are geneza în „puterea iubirii divine”.

• Când fătul are 2-3 luni, „iubirea divină” pătrunde ca o coloană de raze, dispersându-se la nivelul sistemului nervos.

• Omul se naşte cu această energie dată de divinitate, încercând în timpul vieţii să recunoască *energia dragostei divine.*

• *Energia divină* se adună în cele şapte *chakre* existente de-a lungul coloanei vertebrale, apoi se aşază sub formă de energie Kundalini în osul sacral, la baza acestuia.

• După naştere, fontanela prin care pătrunde în trup dragostea divină se calcifiază. Atunci, omul se separă de divin, fiind stăpânit de conştiinţa eului. Nu-şi mai cunoaşte inconştientul universal. Legătura au restabilit-o perfect Buddha în ceilalţi profeţi şi întemeietori de religii. Refacerea ei se realizează prin asceză, sacrificii şi eforturi spirituale.

• Sahaja Yoga este o *metodă confortabilă de a deschide fontanela* şi de a ne recupla la dragostea divină. Tehnica presupune frecţionarea uşoară a corpului în zona chakrelor, rostirea de expresii rituale, credinţa în puterea vibraţiilor divine emanate din portretul lui Shri Mataji Nirmala Devi.

• *Eliberarea* se poate obţine în timpul vieţii practicantului.

• Există în interiorul nostru un *mecanism subtil*, iar cu ajutorul lui sesizăm starea celor trei canale şi a celor şapte chakre.

• „Canalul stâng, *ida nadi*, corespunde sistemului nervos simpatic stâng şi reprezintă emoţiile, dorinţele, trecutul, aspectul feminin al personalităţii.”[2]

• „Cel drept, *pingala nadi*, corespunde sistemului nervos simpatic drept şi susţine activitatea fizică şi intelectuală, planificarea, aspectul masculin

al personalităţii."[3]

- „Canalul central, *sushumna nadi*, corespunde sistemului nervos parasimpatic şi guvernează echilibrul fizic, mental, emoţional şi evoluţia spirituală."[4] Acest tip de armonie este echivalentă cu *dao* sau *tao*, respectiv „calea de mijloc".
- *Kundalini* sparge fontanela şi pătrunde în „împărăţia lui Dumnezeu", adică în profunzimile propriului sine.
- Activarea *energiei Kundalini* se face prin ritualuri ce presupun concentrarea, privirea şi atingerea imaginii „mamei divine".
- În faţa fotografiei fondatoarei se pune o lumânare aprinsă, pentru a arde negativitatea ce pleacă din noi. Se aşază mâinile pe genunchi, se deschid încet ochii şi se priveşte în linişte punctul roşu din mijlocul frunţii lui Shri Mataji Nirmala Devi. „După câteva secunde, se poate verifica deasupra creştetului, la 10-20 cm, cu palma mâinii drepte, existenţa «brizei răcoroase» ce iese din fontanelă."[5] Abia atunci are loc iluminarea, adică unirea adevăratului sine cu Absolutul divin.

XXII.3. Sahaja Yoga în România

Yoga în versiunea Sahaja devine un corpus de tehnici simple, ce au drept scop „trezirea unei energii speciale" (www.sahajayoga.ro). Ele fac cu putinţă rezolvarea problemelor create de stresul cotidian, căutarea şi aprofundarea sensului existenţei şi, în cele din urmă, deschiderea minţii către noi evoluţii spirituale.

Cui i se adresează Sahaja Yoga? Din punct de vedere social, acest tip de practică vine în ajutorul tuturor celor care caută să descopere sensul profund al existenţei şi, totodată, noi resurse interioare pentru o viaţă echilibrată şi liniştită. Yoga în versiunea Sahaja este „o stare a existenţei", una cu totul specială. Presupune realizarea spontană a Sinelui.

Sahaja Yoga este indicată oricăror persoane, dar în mod special celor

foarte emotive, sensibile, uşor condiţionabile şi care în cazuri extreme tind spre depresie şi, de asemenea, celor aflate la polul opus, foarte active şi întreprinzătoare, foarte puţin preocupate de sentimente, tinzând în cazuri extreme spre agresivitate şi dominare – toate îşi găsesc echilibrul şi descoperă un sentiment nou de pace şi o disponibilitate majoră pentru viaţa imediată; chiar şi bolile şi disfuncţiile tind să dispară treptat[6].

Sahaja Yoga este considerată „unica soluţie pentru emanciparea umanităţii şi transformarea lumii”.

XXII.4. Soteriologie, filantropie şi caritate în mişcarea Sahaja Yoga

Din perspectivă sociologică, putem prezenta mai multe exemple de implicare în viaţa socială a mişcării Sahaja Yoga, inclusiv în România. Ar fi vorba despre:

- *Conferinţele Sahaja Yoga*. În 2005, la Casa de Cultură „Friedrich Schiller” din Bucureşti au avut loc conferinţe despre centrii energetici ai corpului uman (chakre), urmate de filme documentare şi audiţie de muzică indiană clasică.
- *Muzica Sahaja Yoga*. Concerte de muzică indiană clasică au loc în diferite case de cultură din România. Exemple: concertele grupului ploieştean Nirmal Bhakti, urmate de expuneri ale tehnicilor yoga în versiunea Sahaja. Potrivit filosofiei hinduse, căutătorii adevărului urmează diferite căi pentru a atinge *mukti* sau eliberarea, realizarea sinelui. În muzica indiană clasică, se urmăreşte emiterea notei perfecte *swara*. În sanscrită, „*swa* înseamnă «sine», iar *ra* «a pune în lumină», «a ilumina». Când muzicianul merge în profunzime atingând esenţa sinelui său,

ascultătorul este purtat spre noul nivel de conştiinţă la care artistul se ridică”[7].

Mişcarea Sahaja Yoga din România are un asemenea grup: *Sangeet Lahari*. Majoritatea sunt studenţi români care practică Sahaja Yoga şi au studiat muzica indiană clasică la Academia de Muzică şi Arte Frumoase „Late P.K. Salve” din Nagpur. Sunetul acestei muzici păstrează ceva din energia sunetului primordial care a făcut cu putinţă chiar apariţia universului. O asemenea muzică devine o cale spre acel *illo tempore*, transfigurând silniciile timpului şi servituţile istoriei. Ascultând această muzică, se produce o stare specială de comuniune cu divinitatea şi, în cele din urmă, se poate obţine şi eliberarea.

• *Realizarea sinelui în spaţiul public*. De la asceza clasică a sfântului indian se trece la „realizarea sinelui” în plină societate occidentală. Ritualul de iniţiere din intimitatea pustiului devine acum spectacol public. Exemplu: în perioada 16-19 iunie 2005, la Sala Palatului din Bucureşti a avut loc workshopul cu tema „Practica spirituală în cotidian sau epoca realizării sinelui în masă”. Standul Sahaja Yoga cuprindea fotografii de fondatori şi rafturi cu cărţi.

• *Copiii şi Sahaja Yoga.* 28 mai 2005: Filarmonica „Paul Constantinescu” din Ploieşti organizează împreună cu Asociaţia Sahaja Yoga un spectacol pentru cei mici, care a cuprins „scurte scenete inspirate din mitologia indiană, precum şi piese de muzică clasică, cântece şi dansuri tradiţionale indiene”[8].

• *Sahaja Yoga şi asistenţa socială.* Asociaţia culturală Sahaja Yoga a susţinut (în iunie-august 2001) programe artistice în centrele de plasament din Bucureşti („Pinocchio”, „Salvaţi copiii”, Sfânta Maria”, „S.O.S. Satele Copiilor”). Celor mici li s-au prezentat informaţii pe înţelesul lor despre corpul energetic şi practicile yoga şi, bineînţeles, s-a experimentat şi *realizarea sinelui.* Copiilor li s-au prezentat apoi muzică şi dansuri indiene. Li s-a format „sentimentul unei reale protecţii şi al afecţiunii”, sentiment ce le lipseşte atât ca urmare a abandonului de către părinţi, cât şi ca urmare a lipsei unei vieţi de familie. Meditaţia – individuală şi colectivă – i-a pus pe copii în situaţia să simtă energia

Kundalini ca pe nişte „vibraţii răcoroase, bucurie şi linişte interioară”[9].

Activităţi similare au avut loc şi la Centrul „Poiana Soarelui” de lângă Braşov. Spectacolul muzical susţinut de grupul *Chaitanya* din Bucureşti a fost prilejul de a li se vorbi copiilor despre mitologia şi spiritualitatea Indiei.

Copiii au primit în final cadouri: banane, bomboane şi beţişoare parfumate. „Pe faţa lor strălucea o nouă bucurie: dincolo de fructe şi dulciuri, inimile lor primiseră iubirea şi bucuria pură a spiritualităţii.”[10]

Astăzi, practicile spirituale şi filantropice promovate de mişcarea Sahaja Yoga cunosc expresii, forme şi ipostaze noi, în acord cu cerinţele societăţii actuale. Acest fapt se întâmplă în Occidentul american, european, în Europa de Est şi, bineînţeles, în România.

1. Nicolae Achimescu, *Noile mişcări religioase*, ed. cit., p. 181.

2. *Ibidem*, p. 184.

3. *Ibidem.*

4. *Ibidem.*

5. *Ibidem*, p. 185.

6. „Cum se petrece transformarea?”, disponibil online la www.sahajayoga.ro.

7. „Swara – o seară de muzică indiană clasică în interpretarea grupului Sangeet Lahari”, disponibil online la www.sahajayoga.ro.

8 . „Spectacol dedicat Zilei Copilului la Filarmonica din Ploieşti”, disponibil online la www.sahajayoga.ro.

9 . *Ibidem.*

10 . *Ibidem.*

Capitolul XXIII

Relaţiile Biserică-Stat

XXIII.1. Modelul separaţiei radicale a statului de Biserică

Celebra de acum relaţie dintre Stat şi Biserică aduce în atenţie, înainte de toate, importanţa socială şi politică a religiei în lumea de azi. Tema o tratează convingător şi Anne Saris într-un studiu despre stat, religie şi Biserică în contextul internaţional actual[1]. Plecând de la celebra afirmaţie atribuită lui André Malraux „Secolul XXI va fi religios sau nu va fi deloc", profesoara de la Departamentul de Ştiinţe Juridice a Universităţii Québec din Montréal susţine cu deplină îndreptăţire că aceasta „îşi păstrează întreaga actualitate pentru că fenomenul religios în diferitele sale accepţiuni se găseşte în centrul scenei internaţionale"[2].

În esenţă, relaţia Biserică-Stat este o expresie a legăturilor dintre necreat şi creat, dintre *eschaton* şi istorie. J. Zizioulas pune în dezbatere ideea Bisericii înţeleasă drept o „comunitate escatologică, instituită de Fiul şi constituită de către Duhul Sfânt". Prezenţa celei de-a treia persoane a Sf. Treimi semnifică aducerea în istorie a *eschatonului*. Biserica are menirea de a transfigura lumea aceasta sub semnul veacului ce va să vie.

Statul, în schimb, instituţie istorică prin excelenţă, are tendinţa de a istoriciza Biserica. Există două tendinţe de limită ce trebuie evitate: *istoricizarea totală a Bisericii* şi *sacralizarea statului*.

În ţările Uniunii Europene există mai multe modele ale relaţiilor dintre Stat şi Biserică[3]. În principal, ele se rezumă la patru. Primul dintre ele ar fi *modelul francez* sau cel al separaţiei radicale a Statului de Biserică. Este

prezent astăzi în mai multe ţări, cum ar fi Franţa, Olanda, Turcia, Rusia, Irlanda (formal). Modelul a apărut ca reacţie la statutul special al Papei. A existat atunci o amplă confruntare între *sacerdotium* şi *regnum.*

Revoluţia Franceză a dus la separaţia radicală a Bisericii de Stat. Secularizarea vieţii politice după 1789 presupunea:

a) absenţa sprijinului financiar pentru Biserică din partea statului;

b) rangul social nesigur al personalului de cult;

c) regimul privat al studiului teologic;

d) admiterea limitată a religiei în şcolile publice.

Radu Preda numeşte acest model *iconoclasm social.* Astăzi, în Franţa se dialoghează mai mult cu Biserica, dar starea este cea a unei *laicităţi calme.* Statul secular nu privilegiază – cel puţin oficial – o anume religie sau un anume *cult religios.*

În Olanda, separaţia radicală *Biserică-Stat* ca urmare a unei evoluţii secularizate a scos din joc influenţa catolică şi protestantă.

XXIII.2. Modelul identificării totale a statului cu Biserica

Modelul englez este numele sub care a fost consacrat modelul identificării totale a statului cu Biserica. O treime dintre ţările comunitare aplică acest model. Printre ele, Anglia, Suedia, Danemarca, Norvegia, Finlanda. Stat = Biserică? Parlamentele sunt instanţe supreme în materie religioasă. Guvernul susţine financiar activitatea bisericilor de stat.

Există diferenţe între *biserica de stat* şi *biserica naţională* (cum e acum în Grecia). Biserica de stat obligă statul la neutralitate diferenţiată faţă de alte biserici şi confesiuni. Biserica naţională nu restrânge neutralitatea diferenţiată a statului. Are ca principiu de funcţionare un *criteriu al*

parităţii: asistența financiară pe care o oferă statul e proporţională cu numărul membrilor. Există şi *criteriul subsidiarităţii*, conform căruia statul intervine doar acolo unde bisericile şi confesiunile nu se descurcă singure.

Regimul relaţiei dintre Stat şi Biserică din Anglia este unul diferit. Parlamentul sancţionează legile bisericeşti. Episcopii anglicani sunt numiţi de Regină, cu recomandarea prim-ministrului. Aceştia sunt membri de drept în Camera superioară a Parlamentului.

XXIII.3. Modelul cooperării distincte a Statului cu Biserica

Modelul german al cooperării distincte dintre Stat şi Biserică este prezent şi în alte ţări, cum ar fi Spania, Italia, Belgia, Luxemburg, Austria şi Portugalia. Între Biserică şi Stat există *separare* şi *cooperare*.

În Germania, separaţia Biserică-Stat nu apare în Constituţie. Toate confesiunile recunoscute sunt încadrate juridic ca părţi ale dreptului public. Statul asigură (prin spaţiu şi bani) predarea în şcolile de stat a religiei în funcţie de structura confesională a claselor (art. 7). Celelalte aspecte sociale ale implicării Bisericii vizează asistenţa religioasă în armată, închisori, spitale etc.

Toate aceste aspecte sunt precizate în legile landurilor şi în protocoalele încheiate între Biserici şi Stat. Confesiunile încasează prin stat impozite bisericeşti de la credincioşi. Cu aceşti bani, Biserica întreţine mii de spitale şi aşezăminte sociale (grădiniţe, gimnazii, cămine pentru bătrâni). O mare parte a activităţilor se realizează cu ajutorul *voluntarilor*.

XXIII.4. Modelul „simfoniei” bizantine al relaţiei dintre Stat şi Biserică

Acest model este profund diferit de cel apusean, fiind instituit pe modelul gândirii lui Aureliu Augustin privind „cele două cetăţi”. În Bizanţ s-a impus modelul simfoniei, al întrepătrunderii Statului cu Biserica.

Actul de naştere al acestui model este legat istoric de convertirea împăratului Constantin la creştinism. Împăratul primeşte un loc în Biserică. Aceasta „l-a învestit cu darurile sale, prin intermediul ungerii sfinte”[4]. Şi l-a asumat pe împărat nu doar ca pe un cap al statului, ci ca un om dotat cu o charismă specială. Bulgakov îl numeşte „mire al Bisericii”, având întipărit în sine „chipul lui Hristos însuşi”[5]. Diferenţa esenţială este aceea că azi biserica recunoaşte în oamenii statului doar pe aleşii cu eventuală charismă, nicidecum miri ai Bisericii.

Simfonia ca *model social* a fost consacrată de Iustinian (483-565). Biserica şi Statul formează un trup comun, cu două componente distincte: *sacerdotium* (preoţia) şi *imperium* (puterea imperială). Cele două părţi sunt independente, neexistând un control absolut. Atribuţiile erau diferite. Împăratul convoca conciliile şi punea în practică decretele. Episcopul elabora decretele. Problemele financiare şi administrative ale Bisericii erau rezolvate de împărat, însă Biserica era prezentă (spiritual) în politica statului. Scopul *simfoniei bizantine* era sanctificarea puterii politice în persoana reprezentantului ei suprem.

Modelul simfoniei bizantine a trecut într-un con de umbră după căderea Constantinopolului. Bulgarii şi sârbii au dorit să conducă întreaga ortodoxie. Au eşuat şi atunci s-au resemnat construindu-şi biserici naţionale.

Biserica bizantină a fost interesată în mod special de creşterea demografică. După Constantin, mulţi s-au creştinat superficial pentru a fi recunoscuţi ca cetăţeni ai imperiului (a fi imperial = a fi creştin). În această aventură iniţială a creştinării s-au acceptat multe elemente păgâne, care mai apoi au format *tradiţia creştină.* Schmemann observă anumite analogii dintre păgânism şi creştinism privind: *Sol Invictus – Crăciun, epifania păgână de pe 6 ianuarie – Boboteaza, cultul păgân al Dioscurilor – cultul sfinţilor nemercenari, elogierea eroilor păgâni – modul de scriere a vieţii sfinţilor, iniţierea păgână – explicarea sacramentelor creştine catehumenilor.* Unii creştini refractari la *stilul de viaţă creştin* al imperiului

s-au retras în pustie spre a mărturisi escatologia Bisericii şi pentru a reface idealul primei comunităţi creştine.

În istorie au fost consemnate mai multe denaturări ale raportului Biserică-Stat. Exemplu: împăratul cucereşte lumea în cea mai profană manieră. Escatologia a fost tradusă simplist, în termeni seculari. „După căderea Bizanţului, acest vis escatologic s-a întrupat în Imperiul rus ortodox şi în statele balcanice.”[6] Religia devine funcţia cea mai puternică a Statului omnipotent. Cu timpul, funcţiile politice şi religioase devin *interschimbabile*. Împăratul devine „egal cu apostolii”, iar episcopii ajung magistraţi.

XXIII.5. Modelul religiei de stat

Spre deosebire de guvernările laice şi de statele seculare din Occidentul european şi american, în lume există şi state religioase. „Multe ţări arabe sunt organizate ca state islamice. În mod similar, budismul este religia de stat în multe ţări asiatice, iar Israelul este oficial stat evreu.”[7]

Într-un studiu important[8], Radu Preda aduce în discuţie neasumarea de către clasa politică românească a celor trei mari modele occidentale („francez”, „german”, „englez”). Biroul Comisarului pentru Drepturile Omului din cadrul Consiliului Europei menționează modelul religiei de stat care funcţionează în state precum Grecia şi Ţările Scandinave. Se solicită respectarea strictă a unor principii, cum ar fi:

a) *discriminarea pozitivă* să nu aibă ca efect *discriminarea negativă* a altei religii sau confesiuni;

b) *bisericile minoritare* să beneficieze cel puţin de dreptul de recunoaştere a personalităţii lor juridice;

c) *criteriul numărului de membri* nu trebuie luat în considerare atunci când se are în atenţie acordarea statutului special pentru o anumită biserică;

d) *istoria şi tradiţia* unei ţări au un cuvânt esenţial de spus cu privire la

condiţia bisericilor;

e) libertatea *construirii lăcaşelor de cult*;

f) încasarea contribuţiilor de la membrii bisericii respective;

g) înfiinţarea de instituţii caritabile şi umanitare.

Situaţia actuală a acestor modele este oarecum diferită faţă de cea clasică[9]. Această împărţire pe modele este, în opinia lui Silvio Ferrari, depăşită din punct de vedere istoric. De exemplu, Belgia şi Irlanda sunt ţări asumate modelului separatist, însă Biserica Romano-Catolică are o poziţie juridică mai bună decât în ţările cu un model de tip cooperare. Biserica Anglicană este biserică naţională, însă are un sprijin financiar mai redus din partea statului englez decât cel de care beneficiază bisericile protestante şi cea Romano-Catolică în Germania.

Această situaţie nouă ce presupune amestecul modelelor de conlucrare a Bisericii cu Statul este explicată, printre altele, şi de relaţionarea religiei cu drepturile omului şi cu eterna temă a libertăţii[10]. Ea aduce în atenţia publică tema toleranţei şi a intoleranţei religioase.

1. Anne Saris, „L’État et la religion sur la scène internationale”, în Solange Lefebvre şi Robert R. Crépeau (eds.), *Les Religions sur la scène mondiale*, Presses de l’Université Laval, Québec, 2010, pp. 39-59.

2. *Ibidem*, p. 39.

3. Subiectul este foarte bine analizat în mai multe lucrări de specialitate, între care: Paul Negruţ, *Biserica şi Statul. O interogaţie asupra modelului „simfoniei” bizantine*, Editura Institutului Biblic „Emanuel”, Oradea, 2000; Ioan-Vasile Leb, Radu Preda (coord.), *Cultele şi statul în România*, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2003; Radu Preda, *Biserica în Stat. O invitaţie la dezbatere*, Editura Scripta, Bucureşti, 1999; *Revista Română de Sociologie*, nr. 1-2, 1999.

4. Serghei Bulgakov, „The Orthodox Church”, în Paul Negruţ, *Biserica şi*

Statul. O interogaţie asupra modelului „simfoniei” bizantine, Editura Institutului Biblic „Emanuel”, Oradea, 2000, p. 19.

5. *Ibidem.*

6. *Ibidem*, p. 31.

7. *Atlasul religiilor lumii*, ed. cit., p. 372.

8. Radu Preda, „O perspectivă ortodoxă asupra relaţiei Biserică-Stat. 9 teze”, în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda (coord.), *op. cit.*, pp. 65-78.

9 . O foarte bună analiză din perspectivă juridică a relaţiei dintre Stat şi Biserică se găseşte în Radu Carp, *Religie, politică şi statul de drept*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013, pp. 85-90.

10. Pentru detalii, vezi *Fides et Libertas*, jurnalul Asociaţiei Internaţionale pentru Libertate Religioasă, ediţia 2010-2011 despre „Religie, Drepturile Omului şi Libertate Religioasă”.

Capitolul XXIV

(In)toleranţa alterităţii religioase

XXIV.1. Sensurile toleranţei

Sensurile slabe, comune ale toleranţei presupun acţiunea de „a îndura", „a suporta pe cineva". La limită, celălalt este acceptat formal, dar în fond ajunge să fie ignorat. Ignorarea celuilalt, „suspendarea diferenţei ca *diferenţă*"[1], conduce în cele din urmă la inutilitatea dialogului.

În *Dicţionarul Webster*, toleranţa este definită ca acţiunea de „a recunoaşte şi a respecta credinţele, opiniile şi practicile altora etc., fără a le împărtăşi" şi „a îndura sau a suporta (ceva sau pe cineva pe care nu îl agreezi în mod special)"[2]. Ai propria opinie. Îl asculţi, îl cunoşti şi îl respecţi pe celălalt. Creştineşte, îţi asumi versetele biblice care cer „pace cu cel diferit", „smerenie", „blândeţe", „răbdare", „dragoste", „milă", „iertare". Toleranţa tradiţională presupune „a-i respecta pe alţii, indiferent de rasă, crez, naţionalitate sau sex"[3].

Exemple neotestamentare de toleranţă: Iisus, evreu, a vorbit „respectuos şi dezinvolt cu o samariteancă"[4] şi a mâncat cu „perceptorii de taxe"[5]. A încălcat tabuurile cele mai severe ale bărbaţilor evrei atingând leproşii. I-a cerut femeii cananeene să creadă în el pentru ca fiica ei să se vindece. În concluzie, a tolera înseamnă să *accepţi* omul, dar nu religia, convingerile şi comportamentul lui. Distingi între persoana ca atare (pe care o accepţi) şi credinţele, practicile, stilurile ei de viaţă, pe care nu le accepţi.

XXIV.2. Ipostaze sociale ale toleranţei

- *Indulgenţa*. Este variantă slabă a toleranţei, aşa cum o numeşte Andrei Pleşu. „Ştii că are loc o neregulă, nu consimţi la comiterea ei, dar *o treci cu vederea*, te prefaci că nu iei notă de existenţa ei.”[6] Exemplele lui Pleşu: elevii ce fumează pe hol, furtul ţigărilor de pe birou etc. Este tolerarea neesenţialului. Riscul este acela că poate fi începutul lipsei de control social.
- *Complicitatea*. Reprezintă varianta mai tare a toleranţei. „Nu mai poţi trece cu vederea neregula, dar decizi, în virtutea unui calcul pragmatic, să o îngădui.”[7] Din nou exemplele lui Andrei Pleşu: bacşişul şi „casa de toleranţă”.
- *Resemnarea*. Este o altă ipostază socială a toleranţei. „Vezi neregula, o respingi interior, dar o suporţi, *o înduri* ca pe ceva inevitabil.”[8] Exemplu: accepţi adulterul pentru că nu crezi în posibilitatea eradicării lui. Toleranţa se transformă, la limită, în laşitate. Încerci să salvezi aparenţele. Te resemnezi de dragul imaginii proprii şi al cuplului.
- *Toleranţa pasivă.* Este acea formă a toleranţei bazată pe ignoranţă şi indiferenţă. Suntem drăguţi şi generoşi cu cei diferiţi de noi pentru că nu îi cunoaştem şi nu ne interesează. Un exemplu clasic din cercetările sociologice româneşti din anii ’90: 55,6% dintre adulţii României (persoane de peste 18 ani) susţineau că nu cunosc alt cult sau altă orientare religioasă din România.
- *Toleranţa tăcută.* În formularea lui Andrei Pleşu, ea poate fi exprimată astfel: „N-am nevoie să te înţeleg ca să te accept”; „n-am nevoie să discut cu tine pentru a-ţi da dreptate”[9]. Se instituie peste tot o „universală tăcere, surâzătoare, pacifică, o tăcere pentru care dialogul e un bruiaj indezirabil”[10]. Indiscutabil, toleranţa tăcută e o formă de patologie socială. Ea devine „un soi de anestezie logică şi axiologică, simptom al unei voioase paralizii interioare”[11].
- *Intolerabilul – limită a toleranţei.* Altfel spus, întrebarea este următoarea: care este „câmpul de toleranţă” în domeniul social? Exemple: Poţi să adopţi o lege în articole contradictorii sau care se anulează reciproc? Refuzul de a-ţi descoperi faţa la firescul control din aeroport este

considerat a fi ceva intolerabil? Se poate permite practicarea unor ritualuri străvechi care sfidează contextul civilizat al Occidentului?

- *Paradoxul – un risc al toleranţei*. Situaţia este sugestiv şi profund descrisă de Andrei Pleşu prin următorul exemplu: minoritarul etnic, sexual şi religios solicită să i se recunoască diferenţa, dar, în acelaşi timp, să te comporţi faţă de el ca şi cum diferenţa n-ar exista. Principiul subiacent este următorul: „Diferenţa care ne desparte e secundară faţă de umanitatea care ne uneşte”[12]. Prin urmare, tolerantul este prizonier într-un cerc vicios: dacă acceptă diferenţa – discriminează; dacă acceptă egalitatea – minimalizează diferenţa.

XXIV.3. Toleranţă şi intoleranţă în context internaţional

Incontestabil, tema (in)toleranţei religioase este una de maximă actualitate. Iată câteva exemple, mai vechi şi mai noi, care ilustrează acest fapt.

- *Germania anilor ’80.* Părinţii unei eleve bavareze protestează vehement şi repetat la adresa prezenţei simbolurilor religioase (în mod special a crucifixului) în spaţiul public, mai precis pe pereţii unei săli de clasă. Cazul ajunge în mai multe instanţe, iar cele de la Regensburg şi München resping acţiunea. În schimb, Curtea Constituţională Federală de la Karlsruhe le dă dreptate părinţilor. În mod spectaculos, istoria se repetă în România anului 2006. La noi, profesorul buzoian Emil Moise lansează ideea interzicerii simbolurilor religioase aparţinând oricărei confesiuni şi religii în şcolile publice din România.
- *Portul vălului de către cetăţenii germani de origine musulmană.* Discuţia s-a purtat în Germania, începând tot cu anii ’80. Totul a plecat de la faptul că o profesoară de liceu din Baden, cetăţeană germană de origine afgană şi de rit musulman, este dată în judecată pentru că poartă vălul la ore. Într-un alt context (francez), problema se reia în 2003. Este vorba despre refuzul elevelor musulmane din Franţa de a veni la şcoală fără

văl.

- *Scandalul publicării caricaturilor lui Mahomed* reprezintă un recent exemplu ce a readus în discuţie ideea (in)toleranţei religioase. Într-un ziar danez sunt publicate mai multe caricaturi ale profetului Mahomed. În mod previzibil, scandalul devine internaţional. Profanării Profetului şi maculării Coranului i s-a răspuns prin satanizarea Occidentului şi ironizarea Holocaustului. A rezultat un teribil scandal ce ilustrează, din punctul nostru de vedere, *reciproca intoleranţă existentă între creştini şi musulmani.*
- *Declaraţia Papei Benedict al XVI-lea cu privire la islam* din Aula Universităţii din Regensburg, pe 12 septembrie 2006, reprezintă un alt exemplu cunoscut ce readuce în atenţie intoleranţa religioasă. Papa a deschis cutia Pandorei afirmând că Jihadul ar fi o formă ultimă de violenţă „incompatibilă cu natura lui Dumnezeu şi a sufletului fiinţei umane”. La rândul său, profetul Mahomed ar fi fost sursa unei violenţe istorice: a cerut ca religia musulmană să fie impusă pretutindeni cu spada. Papa şi-a continuat discursul citând din Manuel al II-lea Paleologul, împărat al Constantinopolului în 1391: „Arată-mi, totuşi, ce a adus nou Mahomed şi vei găsi numai lucruri rele şi inumane, precum dispoziţia sa de a se răspândi cu spada credinţa pe care el o predică”.

Ulterior, Papa a solicitat să se facă distincţie între textul împăratului bizantin şi convingerile sale personale, distincţie pe care el însuşi ar fi trebuit să o facă în timpul discursului, dar nu a făcut-o. Mai mult, la slujba de binecuvântare de duminică, Papa a spus doar că regretă şi că este profund dezolat de faptul că i s-au răstălmăcit spusele. Nici vorbă de scuze exprimate public într-o manieră cât se poate de clară.

Reacţiile nu au întârziat să apară. Valuri de protest şi mitinguri au avut loc în toată lumea musulmană (Turcia, Egipt, Pakistan, Kuweit etc.). Ali Bardakoğlu, însărcinatul cu afaceri religioase al Turciei, l-a acuzat pe Papă de „aroganţă şi ostilitate”. Acceptă critica pe care Papa – ca teolog – o poate face religiei islamice sau membrilor ei, dar nu acceptă profanarea Coranului şi a Profetului. Preşedintele Turciei l-a acuzat de faptul că nu înţelege

Islamul. O grupare teroristă irakiană declara: „Nu vom avea linişte până nu vom distruge crucile voastre pe teritoriul vostru. În primul rând, crucea mare de la Vatican”. Această grupare a cerut atacarea Vaticanului şi a Romei. Reprezentanții oficiali ai musulmanilor i-au solicitat preşedintelui Chirac să întrerupă orice relaţie diplomatică cu Vaticanul. (În Franţa există câteva milioane de musulmani.) Frăţia Musulmană din Egipt a promis răzbunare. Papa a fost asociat cu predecesorii săi din Evul Mediu care au provocat cruciade pentru care Papa Ioan Paul al II-lea şi-a cerut scuze. Mohammed al VI-lea al Marocului a protestat şi şi-a retras ambasadorul de la Vatican. Femeile musulmane purtătoare de văl scandau lozinci de genul „Papa trebuie spânzurat”. Şeful comunităţilor musulmane din Germania a fost pe bună dreptate indignat de faptul că Papa făcea deosebirea dintre creştinism şi islam pe criteriul violenţei; creştinismul însuşi a avut propriile violenţe şi convertiri forţate. Biserici creştine au fost atacate în Cisiordania şi în Fâşia Gaza. În final, au avut loc consultări la Vatican cu ambasadorii tuturor ţărilor musulmane.

Toate acestea relevă incontestabil actualitatea şi importanţa (in)toleranţei religioase.

1. Andrei Pleşu, *Despre bucurie în Est şi în Vest şi alte eseuri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 75.

2. Josh McDowell, Bob Hostetler, *Noua toleranţă*, Editura Aqua Forte, Cluj-Napoca, 2006, pp. 5-6.

3. *Ibidem*, p. 17.

4. *Ibidem.*

5. *Ibidem.*

6 . Andrei Pleşu, *op. cit.*, p. 80

7 . *Ibidem*, p. 81.

8 . *Ibidem*, p. 83.

9 . *Ibidem*, p. 75.

10 . *Ibidem.*

11 . *Ibidem*, p. 76.

12. *Ibidem*, p. 97.

Capitolul XXV

Fundamentalismul religios

XXV.1. Fundamentalismul religios – un fractal în spațiul Hilbert

Capitolul de faţă oferă o perspectivă nouă de tip fractalic sau una specifică metodei complexităţii multidimensionale, de înţelegere a fundamentalismelor religioase[1]. Am preluat această metodă din opera de după 1986 a lui Ioan Petru Culianu şi o aplicăm asupra câtorva tipuri de fundamentalism religios prezent în cele trei mari monoteisme[2]. Am folosit tipologia celor şapte ipostaze ale fundamentalismului religios realizată de Majid Tehranian şi analizată profund şi detaliată corespunzător de Sandu Frunză în admirabila sa carte *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor*.

Noutatea metodologică rezidă în preluarea metodei lui Ioan Petru Culianu și aplicarea ei pe tema fundamentalismului religios. Rezultă un veritabil „arbore al fundamentalismului religios" şi o prezentare nuanţată a funcţionării şi creării mentale a tipurilor de fundamentalism. De aici decurge şi importanţa analizei fenomenului social al fundamentalismului din perspectiva complexităţii multidimensionale dezvoltate de Ioan Petru Culianu. Ea constă, înainte de toate, în încercarea de a anticipa viitorul pe principiile jocului de şah şi în şansa pe care această predicţie ne-o oferă de a limita efectele negative ale fundamentalismelor religioase în întreaga lume.

XXV.2. Şapte ipostaze ale fundamentalismului

religios

De referinţă în literatura românească de specialitate a temei este cartea lui Sandu Frunză, *Fundamentalismul religios şi noul conflict al ideologiilor*[3]. În cel de-al treilea capitol al lucrării, la începutul secţiunii consacrate fundamentalismului creştin, Sandu Frunză invocă prima folosire a termenului „fundamentalist". El face trimitere la baptistul Curtis Lee Laws care l-a folosit în 1920 cu sensul de „reîntoarcere la fundamentele biblice". Fundamentalist era credinciosul care alegea să îşi asume datele prime, originare, ale creştinismului, în antiteză cu secularismul şi relativismul moral (post)modern. Conform fundametalismului baptist, Biblia conţine în sine totul. Trecutul, prezentul şi viitorul sunt prezente deopotrivă în textul revelat. Prin urmare, orice adaptare, modificare sau schimbare a ritualului şi a textului creştin în acord cu prezentul postmodern, relativist şi desacralizat este refuzată şi stigmatizată ca atare. „Fundamentalismul este o reacţie împotriva teologiei liberale şi a frecventării bisericii de către oameni puţin interesaţi de religie."[4]

Plecând de la această primă folosire a termenului, Sandu Frunză detaliază tipologia lui Majid Tehranian privind cele şapte modele de fundamentalism religios[5].

a) Primul model este cel al *fundamentalismului ca antisecularism.* El are în atenţie reacția socială amplă – inclusiv a categoriilor sociale marginale occidentale – contra valorilor Iluminismului şi democraţiei occidentale contemporane. Societatea occidentală actuală, hipertehnologizată şi marcată de tot felul de crize, nu a reuşit să ofere un răspuns întrebărilor capitale care privesc orice fiinţă umană cu sensibilitate metafizică, religioasă şi morală: Care este sensul vieții? În ce constă misterul morţii? De ce există răul într-o lume creată de un Dumnezeu bun?

b) Cel de-al doilea model este cel al *fundamentalismului definit ca antielitism*. În joc este reacția frustrată, deseori elementară, a categoriilor sociale paupere din întregul Occident. Reacția presupune, printre altele, o reconvertire în cadrul noilor mişcări religioase, creștine și orientale, ce

se bazează pe fundamentele scripturale și sacre. Poate cel mai spectaculos exemplu este cel al *teleevenghelismului american*. Sute de mii de oameni se lasă fascinaţi de charisma unor lideri religioşi, excelenţi vorbitori şi manipulatori ai unor discursuri antielitiste şi populare în raport cu Biserica şi datele metafizico-simbolice ale creştinismului.

c) *Fundamentalismul ca antiimperialism* reprezintă cel de-al treilea model analizat de Majid Tehranian. Trimiterea precisă, arată Sandu Frunză, este la un anume tip de reacție față de dominația colonială și postcolonială occidentală în multe colţuri ale lumii. Reacţia socială, catalogată drept fundamentalistă, face trimitere la redescoperirea originilor, rădăcinilor culturale, religioase şi spirituale ele unei denominaţiuni, grupări, etnii sau ale unui întreg popor. Este vorba, de exemplu, de reîntoarcerea actuală la folclor, la valorile culturii populare și la specificul spiritual profund al fiecărei naţiuni.

Un exemplu concludent ar fi cel al indienilor nord-americani ce îşi (re)descoperă cu pasiune şi dăruire ideile şi ritualurile magico-religioase proprii. Preţuirea lor față de propria tradiție religioasă poate fi citită şi ca o reacţie ostentativă faţă de creştinism, înţeles ca o religie de tip imperialist. La fel, afro-americanii îşi redescoperă astăzi spiritualitatea veche, proprie şi autentică. Un alt exemplu ce poate ilustra fundamentalismul ca antiimperialism este cel ce ne aduce în atenţie creşterea bugetului alocat de guvernul maltez pentru cercetarea ştiinţifică a culturii populare şi a valorilor vechi, autentice.

d) *Fundamentalismul ca anticomunism* reprezintă o altă ipostază a fundamentalismului propus de Tehranian ca reacție adversă în raport cu un regim politic totalitar. Specifică este, în acest caz, reacţia protestantismul american faţă de capcanele unui regim demonic ce a răspândit oriunde în lume teroare şi groază.

e) Următoarea categorie este cea a *fundamentalismului ca atitudine antimodernistă*. În fond, este vorba de reacția unor grupuri politico-religioase protestatare, uneori violente, reacție ce se vrea o alternativă la statul liberal, secular, de tip occidental. Exemplu: reacția violentă a unei

părți a lumii islamice față de Occident. Trimiterea precisă este la organizaţia Al-Qaeda şi la partidul Hezbollah în Liban.

f) *Fundamentalismul ca antifeminism* este penultima categorie dintre cele analizate de Majid Tehranian. Un asemenea tip de fundamentalism vizează reacția de tip clasic, patriarhal, contra purtării vălului în Occident de către femeile musulmane. Acest tip de fundamentalism este orientat și împotriva practicării avortului şi a exhibării ostentative a crucii. Nu în ultimul rând, el este orientat împotriva acceptării homosexualității şi în favoarea a ceea ce noi, occidentalii, numim discriminarea femeii.

g) În sfârşit, *fundamentalismul ca antidecadență* reprezintă o formă socială de reacție contra degradării vieții spirituale moderne din Occident și a crizei tradițiilor religioase. Se propun alternative de pratică spirituală şi de reactualizare a tradiţiilor religioase în forme noi, inedite, dar care păstrează intact mesajul religios originar, revelat. Semnificativ din acest punct de vedere este fundamentalismul de tip *scripturalist.* El trimite doar la textul revelat al Sfintei Scripturi şi la trăirea vie, puternică, ardentă a iubirii divine.

Concluzia este limpede formulată de Sandu Frunză: „Toate aceste modele explicative subliniază încă o dată pluralitatea mişcărilor ce pot fi cuprinse sub termenul fundamentalism şi marea varietate de abordări pe care aceste mişcări le reclamă”[6]. Termenul „fundamentalism” şi-a îmbogăţit semantica fără precedent, dar oferă şi posibilitatea unor abordări transdisciplinare.

XXV.3. Interpretarea fractalică a fundamentalismului religios

Teza noastră este aceea că una dintre variantele hermeneutice de abordare a fundamentalismului este cea de tip binaro-fractalic. Așa cum am mai menționat, metoda pe care o aplicăm în cercetarea ipostazelor

fundamentalismului este inspirată din scrierile lui Ioan Petru Culianu de după 1986[7]. Am mai aplicat-o în timp şi asupra altor fenomene culturale şi/sau sociale[8].

Conform acesteia, toate modelele de fundamentalism religios se pot încadra în cuprinsul unui *set de reguli* şi al unui *mecanism de generare*. Setul de reguli ar include afirmaţii, axiome, propoziţii elementare, ultime, nedecompozabile. Ele ar putea fi următoarele: „Există fundamentalism religios”; „Adevărul se află doar în Sfânta Scriptură”; „Religia înseamnă întoarcere la bazele scripturale ale credinţei”.

Odată enunţate aceste reguli, ele se vor combina în virtutea unui mecanism mental de generare a interpretărilor. Teoretic, aceste interpretări sunt infinite. Genetic şi funcţional, ele sunt perfect egale. Teologic, social şi moral există mari diferenţe între un model şi altul. Metoda complexităţii dimensionale nu privilegiază aspectele teologice sau politice referitoare la un anume tip de fundamentalism. Accentul este pus pe generarea mentală a variantelor de fundamentalism. Ele coexistă iniţial într-un spaţiu virtual al minţii omeneşti. Fiecare dintre ele tinde apoi să se deruleze în timp şi istorie, formând scenarii ale multor evenimente sociale.

Culianu susţinea pe bună dreptate că există un dublu şi interesant joc al intrării unui scenariu virtual în istorie. Pe de o parte, anumiţi oameni aleg o anumită versiune a fundamentalismului şi îi dau viaţă. Dacă există condiţiile sociale și politice necesare, atunci acea versiune devine şi oficială, în sensul că este autorizată instituţional şi formal. Celelalte interpretări pot fi etichetate drept eretice şi nonconformiste. Alegerea depinde mult de contextul social, istoric, politic, teologic şi juridic.

Pe de altă parte, mai interesant este faptul că o anumită versiune a fundamentalismului ne alege pe noi. Prin mijlocirea noastră, ea se rulează în timp şi istorie, „alegându-ne pe noi pentru a deveni victime sau eroi” (Ioan Petru Culianu). Suntem deja jucaţi şi manipulaţi de fantasmele fundamentalismului atât de subtil, încât nici măcar nu suntem conştienţi de acest fapt. Este cunoscut faptul că manipularea perfectă este cea care nici măcar nu îţi oferă cea mai vagă bănuială că ai putea fi manipulat. Este posibil ca jocul posesiunii de către fantasmele fundamentalismului să fie

unul atât de subtil, încât nici măcar să nu fie bănuit că există.

Toate modelele fundamentalismului religios se grupează asemenea unui arbore. Preluându-l şi adaptându-l pe Culianu, l-am putea numi „arborele fundamentalismului religios”. Unele ramuri pot rămâne veşnic virtuale, altele pot avea şansa intrării în timp şi istorie.

Foarte important este faptul că putem anticipa – asemenea jucătorului de şah – cu o clipă mai devreme *ce variante noi de fundamentalism vor mai apărea*. O prognoză este întotdeauna importantă pentru că te poate pune în gardă faţă de un potenţial pericol al fundamentalismului violent. La fel de importantă este şi lecţia oferită de interpretarea binaro-fractalică a fundamentalismului religios. Ea ne învaţă că diferitele forme de fundamentalism religios din această lume sunt, în ultimă instanţă, *jocuri ale minţii*. Ele trebuie „jucate”, şi nu luate foarte în serios. Fiind produsele unor combinaţii de idei şi rezultatele unor subtile jocuri ale interpretării, fundamentalismele nu merită să devină motiv de conflict, excludere, marginalizare şi chiar crimă.

Ce obsevăm? Faptul că din aplicaţia noastră a metodei complexităţii multidimensionale asupra fundamentalismului religios rezultă un adevărat „fractal în spaţiul Hilbert”. Fundamentalismul este „un fractal în spaţiul Hilbert”. Un asemenea fractal este o realitate care se subsumează unei reguli. Regula ar fi una simplă: „Există fundamentalism”. Odată enunţată, ea face cu putinţă un adevărat joc al interpretărilor. Am ilustrat jocul interpretărilor cu şapte asemenea versiuni hermeneutice. Spaţiul Hilbert este un spaţiu cu mai multe dimensiuni. Toate sunt ocupate în timp de versiunile interpretative ale fundamentalismului.

Aşa cum am menţionat deja, genetic şi funcţional toate modelele fundamentalismului sunt reale şi egale. Istoric, cultural, moral şi teologic, doar una singură este cea adevărată. Care este aceea? Greu de spus, pentru că oamenii sunt cei care conced o anumită doză de veridicitate unei variante sau alteia de fundamentalism. Este cu putinţă ca *versiunea primă să fie cea adevărată*. Conform acesteia, fundamentalismul înseamnă întoarcea la bazele scripturale ale credinţei, adică la *fundamente*. Aşa gândea în 1920 baptistul Curtis Lee Laws. Or, dincolo de acest fapt posibil, există adevăruri

construite social cu privire la celelalte forme de fundamentalism. Între adevărurile acestor fundamentalisme există luptă, competiţie. Unele pierd (cele mai multe), altele câştigă.

Revenind la tipologia lui Tehranian, observăm o relativă asemănare între cele şapte fundamentalisme. Toate apar şi se impun ca reacţii şi atitudini construite în raport cu anumite provocări ale (post)modernităţii.

Totuşi, *fundamentalismul ca antimodernism* s-a impus cu succes, trecându-le deseori în umbră pe celelalte. Un rol special în acest sens l-a avut şi îl are mass-media. Ea manipulează, de exemplu, mentalul social *legând fundamentalismul exclusiv de spaţiul islamic*. Acesta din urmă este intens mediatizat ca fiind un ţinut al permanentului conflict armat, al terorismului, crimei şi războiului.

Nu se cunosc sau se trec voit sub tăcere componentele profunde ale spiritualităţii religioase şi sociale islamice, ajungându-se la o reprezentare fragmentară şi falsă a islamului, sub semnul nefast al fundamentalismului. În esenţă, ar fi vorba despre reducerea occidentală a şariei doar la codul penal represiv, despre ignorarea dimensiunii spirituale a Jihadului, despre neluarea în calcul decât a interpretării literale a Coranului, întreţinută de intelectualii tehnici musulmani şcoliţi în Occident, de trecerea sub tăcere a reacţiilor faţă de secularizare şi modernizare în versiune occidentală, de tratarea cu superficialitate a sistemului social din spaţiile musulmane tradiţionale, acolo unde nu avem de-a face cu separaţia de tip occidental a puterilor în stat.

Aşa se ajunge la construcţia socială a fundamentalismului islamic. Or, interpretarea fractalică a fundamentalismelor religioase ne oferă o excelentă posibilitate de a înţelege ceva din mecanismul mental al producerii lor, dar şi din modul în care unele dintre ele se derulează în istorie, alegându-ne pe unii dintre noi pentru a-i deveni victime sau eroi.

Dezvăluirea esenţei mentale, ideatice a variatelor forme de fundamentalism ne-ar ajuta să înţelegem odată mai mult că „totul este în minte”, iar mintea ne este dată pentru a ne înţelege mai bine condiţia umană, şi nu pentru a o distruge.

XXV.4. Fundamentalismul – expresie a intoleranţei religioase

Dincolo de toate interpretările date *fundamentalismului religios*, cert este faptul că acesta reprezintă o mişcare socială reactivă, defensivă în faţa diferitelor provocări[9]. Mass-media a manipulat substanţial fenomenul, legându-l, de exemplu, de spaţiul islamic. Exemplu de acum comun: la întrebarea „Fundamentalismul religios este: hindus, creştin, islamic, budist?”, solicitându-i-se respondentului să aleagă doar o variantă de răspuns, el va asocia fundamentalismul cu islamul. Este un stereotip negativ cu profunde rădăcini sociale și culturale.

Fundamentalismul confiscă transcendenţa lui Dumnezeu. Avem de-a face cu un Dumnezeu justiţiar! Fundamentaliştii sunt locotenenţii lui pe pământ. Îi ştiu voia şi, prin urmare, administrează pedepse şi recompense în numele lui.

În sens originar, fundamentalismul înseamnă, în absolut toate religiile, „întoarcerea la scrierile originale sacre şi aplicarea lor la problemele morale şi sociale ale prezentului”[10]. Însă astăzi, în lumea occidentală, sensul originar a fost distorsionat de reprezentanţii mass-media, de politicieni, diplomaţi, militari şi analişti politici[11]. S-a impus un sens secund, construit social şi fără temei religios: este vorba despre *reacţia extremistă şi violentă contra Occidentului şi creştinismului (în special)*. Acest sens secund al fundamentalismului echivalează între ele noţiunile clasice de *islamism*, *islam militant*, respectiv *islam politic*.

În realitate, extremismul şi fanatismul nu definesc fundamentalismul religios în esența și profunzimea lui. Mai curând, fundamentaliştii autentici sunt oameni profund religioşi care păstrează tradiţiile (sunt conservatori) şi se întorc la sursele originare ale credinţei lor, încercând să le adapteze timpului prezent. Extremiştii şi fanaticii sunt mult mai puţini şi, în fond, nereprezentativi pentru o religie anume. „Islamiştii care recurg la violenţă sunt mai puţin de o zecime dintr-un procent.”[12] În concluzie, nu trebuie să generalizăm la nivelul unei întregi societăţi scandările publice,

demonstraţiile de stradă violente, masacrele pe care le vedem intens mediatizate de televiziuni.

Teoria sociologică a predicţiei creatoare pare că a funcţionat foarte bine în Occident (în special în SUA) după 11 septembrie 2001. Neadevăruri abil construite şi profesionist mediatizate au dus la convingerea multor occidentali că avem de-a face cu un *jihad american*, finanţat de saudiţi şi controlat de extremişti islamici care conduc 85% dintre moscheile de pe teritoriul SUA. De asemenea, s-a confundat antiamericanismul real al multor musulmani cu simpatia şi susţinerea manifestate faţă de terorişti şi, în mod special, faţă de Osama Bin Laden, după cum arată Margaret Nydell.

În general, fundamentalismul este o reacţie la secularizare, modernizare şi occidentalizare în lumea islamică. Exemplu: Egiptul în 1952. S-a schimbat sistemul economic, dar s-a păstrat cultura tradiţională. Religia a devenit un mijloc de discreditare a elitei politice. Fundamentalismul islamic reconfigurează astăzi *identitatea socială* a musulmanilor prin apel la imaginar, magic, simbolic. Ceea ce noi numim *fundamentalism islamic* ei numesc *islam politic*, înţeles ca alternativă la ideologiile occidentale. Presupun, printre altele, aplicarea integrală a şariei, învăţarea pe de rost a Coranului, autoritatea absolută a profesorului şi absenţa spiritului critic.

XXV.5. Simbolurile sociale ale fundamentalismului islamic

Grație mass-media avem ocazia să cunoaștem o parte dintre simbolurile reprezentative ale fundamentalismului islamic[13] văzut ca o amplă mișcare socială. O parte dintre aceste simboluri sunt următoarele:

- *două mitraliere şi între ele Coranul*. Simbolul apare pe banderola unor tineri din Lahore, nord-estul Pakistanului, ce participă la o manifestaţie antiamericană în septembrie 2001. Doreau anexarea Kashmirului;
- *Coranul şi pumnalul*. Cele două simboluri au fost prezente în Jihadul

islamic palestinian, în cadrul unei adunări din Fâşia Gaza din aprilie 2001;

• *veşmântul alb.* Este recunoscut ca fiind simbolul martirului prin excelență. Purtătorii acestui veșmânt reînnoiesc angajamentul antiisraelian.În general, veşmintele albe în lumea islamică sunt asociate morții sacrificiale sau martirajului. Este prezentă aici o simbolistică profund diferită de cea creștină. Apare şi la militanţii mişcării palestiniene Hamas, de exemplu.

XXV.6. Fundamentalismul islamic şi sensurile jihadului

În privinţa originii fundamentalismului islamic, experţii s-au pus de acord. Membrii mişcărilor radicale, extremiste şi violente provin deseori „din *mandra* (şcoli religioase), care propovăduiesc instaurarea legii Şaria şi întoarcerea la o interpretare literală a legii religioase”[14]. Indiferent de variantele fundamentalismului islamic (*moderate* sau *conservatoare* – cum este cazul talibanilor din Afganistan), cu toţii sunt de acord să lupte „împotriva occidentalizării culturii şi obiceiurilor”[15].

În această luptă, religia este manipulată, devenind un pretext al fanatismului politic şi al manifestărilor de violenţă paroxistică. Niciodată exegeţii religioşi ai textelor sacre n-au găsit în Coran, de exemplu, justificări pentru atacurile cumplite de la World Trade Center şi pentru sabotarea trenurilor, pentru atentatele sinucigaşe şi uciderea de oameni nevinovaţi.

Sensurile jihadului[16]. Iniţial, *Marele Jihad* avea un sens spiritual. Se referea la lupta interioară, obligatoriu spirituală, cea care schimbă lăuntric omul. *Micul Jihad* are ca obiect permisiunea coranică de a acţiona contra unui lider nedrept. Astăzi, *liderul nedrept* este SUA. Reducând *şaria* (legea) doar la un cod penal represiv pentru cetăţeni, noii fundamentalişti distorsionează adevăratul jihad şi veritabila religie islamică. Un al doilea sens al jihadului era cel *comunitar*. Se referea la lupta pentru putere,

succesiune şi conducere dintre triburile arabe. Exempul clasic este cel al conflictului dintre sunniţi şi şiiţi cu privire la alegerea califului.

Al treilea sens al jihadului este unul *social*. Priveşte războiul declanşat de musulmani împotriva celor de altă religie (creştină sau iudaică), respectiv cu un alt stil de viaţă (occidental). Este esenţial de ştiut faptul că jihadul „trebuie *proclamat numai ca autoapărare*”[17]. Nu este niciodată atac, ci întotdeauna apărare. Teroriştii şi extremiştii musulmani au speculat permanenta atitudine de tip colonial, dominatoare a Occidentului şi au interpretat-o drept un permanent atac. Prin urmare, ei au găsit justificare jihadului înţeles ca „autoapărare”.

Cauzele fundamentalismului islamic sunt diferite. Ele au în atenţie o proastă înţelegere a islamului de către occidentali. O altă cauză ţine de deschiderea spre Occident a lumii musulmane, fapt ce a dus la creşterea dependenţei economice şi politice faţă de acesta. Atunci când a fost vorba despre o asumare de către tinerii musulmani a modernităţii occidentale, acest fapt a avut drept consecinţă pierderea identităţii culturale şi spirituale. Occidentalii au sprijinit doar liderii despotici, fapt care a creat o profundă nemulţumire în lumea musulmană. O cauză specială ţine de *interpretarea războiului ca o pedeapsă* pentru asumarea modernităţii occidentale în versiuni hilare, de genul *socialismului islamic.* Tocmai de aceea s-a invocat jihadul ca formă ultimă a supravieţuirii.

De ce islamul este astăzi foarte puternic? Pentru că a păstrat tradiția religioasă în toată puritatea ei. Legea face parte din sfera divinului. Pentru musulmani, legea divină este mult mai eficientă decât în sistemul occidental al separaţiei puterilor în stat. Exemplu: învăţatul musulman este teolog, jurist, om politic. Neexistând în islam un sistem democratic de tip occidental, vocea comunităţii respectă vocea învăţatului din cetate. Lipseşte distincţia dintre liderul laic şi cel religios. Oamenii sunt egali în faţa lui Dumnezeu. Instituţiile statului nu sunt separate de cele religioase. Prin urmare, există o autoritate totală.

Liderii fundamentalişti – cu excepţia şiiţilor din Iran – provin din categoria socioprofesională a intelectualilor de formaţie tehnică. Sunt ingineri. Prin urmare, practică o lectură liberă a Coranului, privilegiind

sensul literal al conţinutului sacru al textului. Inginerii reproşează liderilor religioşi faptul că au rupt legăturile cu tradiţia, pactizând cu modernitatea şi cu sistemul politic occidental.

Ei reuşesc să îi atragă pe mulţi tineri şi membri frustraţi ai propriilor comunităţi, oferindu-le *ajutor social* şi/sau *financiar*[18]. Acolo unde autorităţile statului sunt neputincioase, liderii grupărilor islamiste „furnizează o serie de servicii, cum ar fi în cadrul şcolilor, clinicilor, agenţiilor de asistenţă socială”[19]. Mai mult, „acordă sprijin financiar familiilor nevoiaşe”[20] din „Egipt, Liban, Maroc, Algeria, Tunisia şi Yemen”[21]. Aceste grupări, de regulă bine organizate şi finanţate, au creat „o structură instituţională paralelă cu cea a statului”[22]. La limită, putem spune că se atinge absurdul: islamiştii/teroriştii vor primi sprijin şi din partea celor care „nu sunt de acord cu convingerile lor”[23].

Un exemplu clasic de organizaţie islamistă radicală, cu un important sprijin social, este „gruparea şiită Hezbollah”[24] din Liban. A deţinut locuri în Parlament şi a ajuns şi la conducere. Este exemplul cel mai potrivit de partid politic legitim care este stigmatizat drept „organizaţie teroristă”. Sprijinul popular consistent deţinut de acest partid islamist radical nu se justifică doar prin simpatii ideologice şi prin ample succese de convertire socială. Mai curând, a contat faptul că „Hezbollah a deschis pentru mii de familii libaneze şcoli, spitale, farmacii, clinici stomatologice, oferind slujbe, burse şcolare şi asistenţă socială”[25].

XXV.7. Fundamentalismul religios şi terorismul sunt construcţii sociale

Succesul unor organizații islamiste radicale gen Hezbollah se combină uneori cu insuccesul politicilor puterilor occidentale în țările musulmane. „Centrul pentru Studii Strategice şi Internaţionale din Washington trece la probleme nerezolvate eşecul impunerii unei securităţi durabile în Afganistan şi în Irak.”[26] Insuccesul securității durabile ține și de politica relativă a marilor puteri în raport cu statele lumii.

Un exemplu de acum clasic de construcție socială a terorismului este cel legat de situația ambiguă a cecenilor în anii ’90. Concret, *cecenii* sunt mai întâi terorişti, apoi luptători pentru libertate. Totul s-a decis în funcţie de politica SUA faţă de Rusia. Astfel, după 11 septembrie 2001, Rusia pune la dispoziţia SUA bazele militare din sudul ţării. Convinge statele din jurul Afganistanului să accepte trupele americane. Rezultatul social nu s-a lăsat mult aşteptat: cecenii au devenit *terorişti islamişti.* Situaţia se schimbă în 2003, când SUA intervine în Irak, iar Rusia e de partea Franţei şi Germaniei. Cecenii sunt acum luptători pentru libertate.

În concluzie, Rusia şi SUA s-au unit formal contra terorismului, dar le despart interesele: competiţia pentru dominaţia asupra resurselor naturale din Caucaz; influenţa în spaţiul postsovietic; influenţa SUA în NATO; influenţa NATO în Europa.

Un alt exemplu foarte actual de rivalitate între Rusia și SUA, cu o consistentă componentă religioasă și teroristă, este *războiul civil din Siria*. Ideea construcției sociale și politice a terorismului și fundamentalismului este susținută și de evenimentele tragice din zonă. Siria, un important stat din Orientul Mijlociu, are granițe artificiale construite de puterile coloniale europene în anii ’20.

Astăzi, în condițiile „reechilibrării confesionale”, situația se modifică. Încearcă cu greu să revină la normalitate. Această revenire în forță are în primul rând o dimensiune religioasă. „Majoritatea sirienilor sunt sunniți, însă țara este condusă de minoritatea alawită, o ramură a șiiților.”[27]Această minoritate religioasă conduce dictatorial și îi discriminează pe majoritarii sunniți. În condițiile căderii actualului regim politic, domnia alawiților poate lua sfârșit. Aceștia din urmă sunt de partea președintelui Assad pentru că el și tatăl său le-a oferit privilegii, autoritate și putere. Astăzi, rușii îi stigmatizează pe sunniții revoltați împotriva regimului fundamentalist și marxist al președintelui Bashar al-Assad drept „teroriști”. Dimpotrivă, alawiții șiiți sunt gratulați cu apelativele „eroi”, „luptători pentru apărarea țării” etc. SUA, având alte interese politice, economice și financiare decât Rusia, folosesc aceleași stigmate, dar în sens invers.

1. Într-o primă formă, în limba engleză, textul a apărut în Daniela Dunca, Cornelia Gășpărel (eds.), *Knowledge and Action within the Knowledge-Based Society. Social and Political Philosophy, Ethics, Psychology and Educational Sciences*, Editura Institutul European, Iași, 2012, pp. 49-57.

2. Tema a fost cercetată şi în cadrul unor şcoli de vară la Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, cu amplă participare internaţională. Vezi, în acest sens, Nicu Gavriluţă, *România în starea Bardo. Publicistică şi dialoguri culturale*, Editura Provopress, Cluj-Napoca, 2006, pp. 74-76.

3. Sandu Frunză, *Fundamentalismul religios şi noul conflict al ideologiilor*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2003. Am folosit în special capitolul al III-lea, „Fundamentalismul religios".

4. Anthony Giddens, *Sociologie*, traducere de Radu Săndulescu, Vivia Săndulescu, Editura All, Bucureşti, 2001, p. 500.

5. Majid Tehranian, „Fundamentalist impact on education and the media: An overview", în Sandu Frunză, *op. cit.*, capitolul al III-lea, „Fundamentalismul religios".

6. Sandu Frunză, *op. cit.*, p. 81.

7. Pentru detalii, vezi şi Nicu Gavriluţă, *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale*, Editura Polirom, Iaşi, 2000, în special pp. 97-118.

8. Este vorba despre analiza timpului social, din perspectiva metodei lui Ioan Petru Culianu, în volumul *Fractalii şi timpul social* de Nicu Gavriluţă, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003. Apoi am propus o analiză binaro-fractalică a practicilor yoga în lucrarea *Mişcări religioase orientale. O perspectivă socio-antropologică asupra globalizării practicilor yoga*, Editura Fundaţiei Axis, Iaşi, 2006. Am interpretat trupul şi sexualitatea din aceeaşi perspectivă a complexităţii multidimensionale în studiul „Corpul şi sexualitatea în practicile de limită ale interpretării", în Ştefan Afloroaei (coord.), *Limite ale interpretării*, Editura Axis, Iaşi, 2001, pp. 63-83 . Nu în ultimul rând, am avut în atenţie hermeneutica terorismului în „Terorismul românesc din decembrie '89. O analiză din perspectiva hermeneuticii de tip

fractal”, studiu introductiv la volumul Jean Servier, *Terorismul*, Editura Institutul European, Iaşi, 2002, pp. 5-28.

9 . Vezi şi Michael Blain, *The Sociology of Terrorism: Studies in Power, Subjection, and Victimage Ritual*, Universal Publishers, Boca Raton, Florida, 2009, în special partea I, pp. 23-63; Jonathan Webber, „Rethinking fundamentalism: The readjustment of the Jewish society in the modern world”, în Lionel Caplan (ed.), *Studies in Religious Fundamentalism*, State University of New York Press, pp. 95-121; Samuel C. Neilman, Menachem Friedman, „Religious fundamentalism and religious Jews: The case of the Haredim”, în Martin E. Marty, Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, The University of Chicago Press, Chicago, Londra, pp. 197-264.

10. Margaret K. Nydell, *Ce ştim despre arabi?*, ed. cit., p. 133.

11. Pentru o analiză foarte ingenioasă a fundamentalismului pe fondul social al secularizării, vezi şi Mirel Bănică, *Religia în fapt. Studii, schiţe şi momente*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2011, mai ales pp. 145-257.

12 . Margaret K. Nydell, *op. cit.*, p. 134.

13. Vezi şi Stephen Vertigans, *Militant Islam: A Sociology of Characteristics, Causes and Consequences*, Routledge, Abingdon, 2008. Această carte abordează dintr-o perspectivă strict sociologică mişcările islamice moderne din toată lumea, inclusiv componenta lor simbolică.

14 . Olivier Roy, „Radicalismul islamic”, în Jacques Bersani, *Enciclopedia religiilor*, ed. cit., p. 160.

15. *Ibidem*.

16. Pentru detalii despre jihad şi radicalismul islamic, vezi şi Gilles Kepel, *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe*, Polity Press, Cambridge, 1997; *Jihad: The Trail of Political Islam*, I.B. Tauris, Londra, 2004; *The Roots of Radical Islam*, Saqi Books, Londra, 2005.

17 . Margaret K. Nydell, *op. cit.*, p. 138.

18. Vezi şi Alan Krueger, *What Makes a Terrorist: Economics and the Roots of Terrorism*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

19. Margaret K. Nydell, *op. cit.*, p. 142.

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem.*

22. *Ibidem*, p. 143.

23. *Ibidem.*

24. *Ibidem.*

25. *Ibidem.*

26. *Cotidianul*, nr. 215, 11 septembrie 2006, p. 16.

27. Alawiții sunt elita religioasă și politică a șiiților din Siria. Specifică lor este retragerea periodică în locuri discrete din nordul Siriei pentru a practica *disimularea.* Își construiesc un anonimat social, creează perdele de fum pentru a-şi practica ritualurile secrete. Mulți istorici și sociologi ai religiilor îi consideră membri ai unei societăți secrete religioase străvechi. Au în compoziția lor socială mai multe etnii (arabi, perși, turci, kurzi). Ele se mențin în comuniune grație asumării voluntare a unei doctrine secrete, combinată cu ritualuri inițiatice proprii. Cu sprijinul francezilor, în 1922, alawiții au obținut titlul de stat pentru un anume „Teritoriu Autonom al Alawiților”. În 1936, acest stat mic este asimilat de Siria. Începând cu 1970, generalul alawit Hafez al-Assad îi aduce la putere. Astăzi, în condițiile războiului civil din Siria, alawiții sunt puternic contestați și stigmatizați drept teroriști de către majoritatea sunnită.

Capitolul XXVI

Secularizarea

XXVI.1. Secularizarea – o absență a codurilor de sens

Paradigmele discursului sociologic despre secularizare, secularizarea privită din perspectivă istorică, formele secularizării în erele preindustrială, industrială şi postindustrială, sensurile sociale ale secularizării sunt analizate detaliat de Jože Bajzek şi Giancarlo Milanesi în lucrarea *Sociologia della Religione*[1]. De asemenea, revista *Fides et Libertas* consacră un număr special secularizării. Aceasta este pusă în relaţie cu libertatea religioasă, legislaţia europeană şi actualele politici referitoare la drepturile omului[2]. Analiza trebuie însă să înceapă cu semantica termenului *secularizare*.

Aşa cum arată Jean Baubérot, „termenul «secularizare» este polisemantic”[3]. Etimologic, secularizarea provine din termenul latin *saeculum*. Inițial, acesta desemna „vecii vecilor” sau întregul unui timp (durata). Nu întâmplător, *timpul plenar* se măsura ca secol (o sută de ani).

Jean Delumeau a surprins foarte bine înțelesul teologic al secularizării când s-a referit la Europa protestantă a secolului al XVI-lea și la „refuzul teologic, începând de la Luther, de a stabili o diferență sacramentală între pastori și laici”[4].

Sensul pur social al secularizării este acela de

> însuşire a bunurilor ecleziastice de către puterea civilă, fie că este vorba de transferuri legate de Reforma protestantă (în secolul al XVI-lea şi în secolul al XVII-lea), fie de proprietăţi ale Bisericii Catolice, renaţionalizate şi vândute ca „bunuri naţionale” în cursul Revoluţiei Franceze[5].

În joc este un sens tare al secularizării, unul cu profunde conotații negative. Acesta are în atenție secularizarea ca instrument ideologic și politic de luptă contra religiei și Bisericii. Tocmai de aceea sociologul englez David Martin propunea înlocuirea temenului „secularizare” cu un altul, „atâta timp cât orice utilizare a secularizării reverberează prin ecourile neplăcute ale conotațiilor ei mai largi”[6].

Reluat peste timp într-o altă formă, acest sens prim al secularizării va desemna modul în care „organizațiile religioase *își mențin influența socială, averea și prestigiul*”[7]. Teza lui Anthony Giddens este că „organizațiile religioase au pierdut progresiv și mult din influența politică și socială deținută anterior, iar această tendință se remarcă în lumea întreagă, deși există unele excepții”[8]. Astăzi, aceste excepții devin tot mai numeroase. Faptul acesta confirmă o dată în plus reîntoarcerea unei mari părți a lumii occidentale la credințele și practicile religioase, chiar și în chipuri noi, inedite.

O altă ipostază a secularizării se referă la „incapacitatea marilor sisteme religioase de a mai ține împreună sub control diferitele dimensiuni ale experienței religioase, individuale și colective”[9]. Lipsa de control și de ofertă spirituală adecvată structurii de așteptare a tinerelor generații au dus, uneori, la apariția noilor mișcări religioase de ispirație iudeo-creștină sau orientală.

Ideea este surprinsă și de Robert Merton. Pentru cunoscutul sociolog, secularizarea presupune înlocuirea unor mecanisme sociale nefuncționale cu altele funcționale. Astfel, „magia sau anumite rituri și credințe religioase sunt funcționale din cauza efectului lor asupra stării de spirit sau de siguranță a credinciosului”[10]. Atunci când aceste mecanisme magico-religioase împreună cu efectele lor dispar, sunt înlocuite cu alte mecanisme nereligioase. Secularizarea presupune așadar dominanța socială a sistemelor și mecanismelor sociale laice, profane[11].

O altă dimensiune a secularizării cercetată sociologic se referă la *religiozitate*. În termenii lui Anthony Giddens, aceasta cuprinde ansamblul

de credințe, idei și valori pe care și le asumă membrii unui grup, ai unei comunități sau societăți. Corelația dintre criteriul cantitativist al frecventării Bisericii și credința în idei și valori religioase nu este simplă. „Multă lume cu credințe religioase nu participă cu regularitate la slujbele religioase sau la ceremoniile publice.”[12] Aceasta nu înseamnă că oamenii nu au așteptări și convingeri profunde de natură religioasă. Invers, dacă frecventează des și foarte des Biserica, nu înseamnă automat ca au și convingeri religioase puternice. Așa cum susține Anthony Giddens, unii occidentali merg frecvent la Biserică pentru că există în comunitate o puternică *structură socială de așteptare* care leagă comportamentul social al bătrânului de mersul frecvent la Biserică. Alții, dimpotrivă, merg frecvent la Biserică în virtutea unui îndelung obicei.

Un alt sens teologic al secularizării, prezent în catolicism, are în atenţie „trecerea unui om al Bisericii – presupus că trăieşte în afara «secolului» (în sensul cuvântului *saeculum*: lume) – în «stare seculară», adică la viaţa secolului (fie că părăseşte sau nu preoţia, dacă era preot)”[13].

Peter Berger, un clasic al sociologiei religiilor, defineşte succint secularizarea ca fiind „procesul prin care sectoare ale societăţii şi ale culturii sunt sustrase autorităţii instituţiilor şi simbolurilor religioase”[14]. Sustragerea se cuantifică și prin „scăderea numărului de membri ai organizațiilor religioase…”[15] care merg la Biserică. Același sociolog american a pus la un colocviu din 1993, la Universitatea Harvard, o întrebare interesantă: „Unitatea situației religioase a Europei Occidentale nu se bazează oare pe excepționalitatea sa care o separă de restul lumii?”[16]. El a adăugat că Vestul Europei este singurul loc în care teoriile clasice ale secularizării au suport fizic observabil. „Dispariția bisericii de pe scena publică, ruperea legăturii biserică-stat, […], privatizarea sa sunt fenomene contrare celor care au loc în restul lumii.”[17]

XXVI.2. Resacralizarea vieții sociale

Luat de sine stătător, criteriul frecventării Bisericii este simplist și oferă o

imagine superficială a vieții religioase. El nu poate fi aplicat unitar tuturor țărilor europene. În realitate, există foarte mulți oameni cu convingeri religioase profunde, uneori în disonanță cu cele oficiale, dar care nu merg frecvent la Biserică[18]. Motivațiile sunt diferite, dar nu ne îndreptățesc să afirmăm un mare succes al stilului de viață laic, pe deplin desacralizat. În Europa de Est, de exemplu, bisericile sunt prezente din plin în viața socială, iar privatizarea religiei este dublată de o prezență publică puternică a Bisericii.

Bryan Wilson, un alt autor de referinţă, scrie despre secularizare că ar fi „procesul prin care instituţiile, ideile şi practicile religioase nu mai sunt socialmente încărcate de sens”[19]. Sunt vide de orice semnificaţie. Evident, definiţia lui Wilson este exagerată şi nerealistă. Niciodată în spaţiul occidental simbolurile, ritualurile şi mitologiile religioase nu au fost lipsite de sens. Au avut un sens (de regulă originar) ocultat sau au dobândit sensuri sociale lipsite de orice conţinut revelat, ceea ce este cu totul altceva.

În schimb, secularizarea cuprinde în mod cert activități cum ar fi:

– *raţionalizarea vieţii sociale*;

– *privatizarea religiei*;

– *creşterea autonomiei instituţiilor sociale* în raport cu Biserica;

– *confiscarea averilor mănăstirești* de către stat;

– *diminuarea timpului*, efortului și a resurselor dedicate celor sacre de către mulți occidentali;

– *orintarea generală a oamenilor către empiric*, pragmatic, concret, în detrimentul practicilor spirituale și religioase;

– *trecerea pe plan secund a pasiunilor artistice, poetice, filosofice* și privilegierea profesiilor ce asigură șanse mai mari pentru inserția cetățenilor pe piața muncii.

Fenomenul secularizării crește odată cu cel al globalizării. În 1981, Bryan Wilson a intuit foarte bine această realitate socială numind-o

societalizare: „Procesul prin care o colectivitate atât de numeroasă de comunități și indivizi este atrasă într-o rețea complexă de interdependențe, în care rolurile lor sociale sunt articulate rațional, se numește *societalizare*”[20]. Astăzi, corelația dintre secularizare și societalizare a devenit un fapt aproape de la sine înțeles.

În afara secularizării au rămas comunităţile şi o bună parte a societăţii, în general[21]. Elitele intelectuale şi liderii politici au fost atinşi profund de efectele „dezvrăjirii lumii” (o altă sintagmă sinonimă cu secularizarea). Marea majoritate a populaţiei din Occident a asistat însă la revenirea în ultimul timp a religiei în sfera publică[22]. Exemple: încrederea mare şi foarte mare de care se bucură bisericile creştine în Europa de Est după 1990; revirimentul islamului în Occident; succesul imens al mişcărilor evanghelice în America de Sud.

Reîntoarcerea la religie și Biserică se observă și în țările puternic secularizate. Ea este constant impulsionată de nenorociri și dezastre. În literatura de specialitate sunt date exemple de acum cunoscute: moartea celor 94 de suporteri ai echipei de fotbal Liverpool în aprilie 1989, tragedia din 11 septembrie 2001 din SUA, masacrul de la Erfurt, Germania, 2002. „Aici, în fosta Germanie de Est, unde nivelul de practicare a religiei a scăzut mai mult decât altundeva în lume, a existat un adevărat aflux spre bisericile de obicei pustii.”[23] La fel s-a întâmplat „atunci când feribotul Estonia s-a scufundat în Marea Baltică cu o mulțime de suedezi la bord și când, în Suedia, bisericile s-au umplut de persoane care participau la slujbele funerare”[24]. Concluzia foarte subtil formulată de Charles Taylor este aceea că „identitatea religioasă sau spirituală a maselor de oameni rămâne în continuare definită de forme de viață religioasă de care aceștia se țin în mod obișnuit la o distanță apreciabilă”[25]. Ele sunt clar definite de religia creștină în Europa. Interesantă este remarca lui Taylor (la care subscriu fără rezerve) că învățăm să prețuim mai mult propriile credințe și simbolurile religioase atunci când îi vedem pe alții cum și le asumă și le prețuiesc pe ale lor.

Anthony Giddens, în lucrarea *Sociologie*, susține și el că „ar putea părea ciudat să sugerăm că influența religiei în lumea modernă este în declin”[26]. Argumentele cunoscutului sociolog britanic se referă la fundamentalismul

islamic din Iran, Orientul Mijlociu, Africa și India, caracterizat ca fiind „foarte dinamic”[27] și refractar occidentalizării. Mai sunt aduse în discuție celebrele conflicte din Irlanda de Nord dintre catolici și protestanți sau fantasticul entuziasm catolic care cuprinde America de Sud la fiecare vizită a Papei.

La rândul său, Jacques Lacan se arăta în 1974 foarte optimist în ceea ce privește viitorul religiei. El avea în minte „religia adevărată” (pentru el, confesiunea catolică): „Religia, mai ales cea adevărată, are resurse pe care nici măcar nu le putem presupune”[28]. Aceste resurse le-ar folosi în primul rând pentru a oferi un sens descoperirilor științifice recente. Conform creștinismului, ele se cer compatibilizate cu credința în Dumnezeu. Or, preoții creștini sunt adevărați maeștri în a conferi sens și semnificație la tot ceea ce aduc în atenția opiniei publice oamenii de știință. La limită, Vaticanul a reușit să compatibilizeze până și credința în existența extratereștrilor cu canoanele religiei creștine.

1. Jože Bajzek, Giancarlo Milanesi, *Sociologia della religione*, Elledici, Torino, 2006, mai ales pp. 165-179.

2. *Fides et Libertas*, număr special „Secularism şi libertate religioasă”, 2011-2012.

3. Jean Baubérot, „Secularizarea”, în Jacques Bersani, *Enciclopedia religiilor*, ed. cit., p. 219.

4. Jean Delumeau, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, traducere de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 205.

5. *Ibidem*.

6. David Martin, *The Religious and the Secular*, Schocken Books, New York, 1969, p. 16.

7. Anthony Giddens, *Sociologie*, ed. cit., p. 501.

8. *Ibidem*, p. 502.

9. Mircea Mandache, „Procesul de secularizare și modernizarea societății europene”, *Revista Română de Sociologie*, anul X, serie nouă, nr. 1-2, 1999, p. 27.

10. Robert Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, Paris, 1965.

11. Despre secularizare în societatea actuală, vezi şi Detlef Pollack şi Daniel V.A. Olson (eds.), *The Role of Religion in Modern Societies*, Routledge, 2012, în special capitolele 1-2, 6-7 şi 10.

12 . Robert Merton, *op. cit.*

13. *Ibidem*.

14 . *Ibidem*, p. 220.

15. Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 501.

16. Danièle Hervieu-Léger, „La religion des Européens: Modernité, religion, sécularisation”, în *Identités religieuse en Europe*, La

Decouverte, Paris, 1996, p. 10.

17. Mircea Mandache, art. cit., p. 31.

18. Pentru detalii, vezi Olivier Bobineau, Sébastien Tank-Storper, *Sociologie des religions*, ed. cit., mai ales partea a II-a, „Vers un monde sécularisé”, pp. 41-87.

19. Mircea Mandache, art. cit., p. 31.

20. Bryan Wilson, *Religia din perspectivă sociologică*, traducere de Dana Maria Străinu, Editura Trei, București, 2000, p. 178.

21. Vezi şi Nicu Gavriluţă, „La vie religieuse dans la Roumanie post-communiste. Une approche sociologique”, în Nadji Rahmania (coord.), *La Roumanie dans l'Europe: Intégration ou transition prolongée*, L'Harmattan, Paris, 2010, pp. 183-193.

22. Un studiu substanţial despre critica secularizării este semnat de Alexandru Tofan, „Hans Blumenberg and the critique of secularization”, *European Journal of Science and Theology*, vol. 8, nr. 3, 2012, pp. 57-65. Vezi şi Alexandru Tofan, „Secularization and Religious pluralism. Toward a genealogy of public space”, *European Journal of Science and Theology*, vol. 7, nr. 2, 2011, pp. 5-17.

23. Charles Taylor, „Religia astăzi”, în Camil Ungureanu (coord.), *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 165.

24. Peter Berger, „Religion and the West”, *The National Interest*, 80, 2005, pp. 113-114.

25. Charles Taylor, *op. cit.*, p. 165.

26. Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 501.

27. *Ibidem.*

28. Jean-Pierre Denis, *De ce scandalizează creștinismul?*, traducere și prefață de Eduard Florin Tudor, Editura Nemira, București, 2012, pp. 362-363.

Bibliografie selectivă

Achimescu, Nicolae, *Religii în dialog*, Editura Trinitas, Iaşi, 2006.

Achimescu, Nicolae, *Noile mişcări religioase*, Editura Limes, Floreşti, 2012.

Afloroaei, Ştefan, *Privind altfel lumea celor absurde*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013.

Aimé, Michel, *Metanoia. Fenomene fizice ale misticismului*, traducere de Radu I. Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994.

Asociaţia Conştiinţă şi Libertate, *Fides et Libertas*, vol. I-II, Casa de Editură Viaţă şi Sănătate, Bucureşti, 2011-2012.

Bajzek, Jože; Milanesi, Giancarlo, *Sociologia della religione*, Editrice Elledici, Torino, 2006.

Bastide, Roger, *Éléments de sociologie religieuse*, Éditions Stock, Paris, 1997.

Baubérot, Jean, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Seuil, Paris, 1990.

Bălăceanu Stolnici, Constantin, *Cunoaştere şi ştiinţă*, Editura Fundaţiei „Andrei Şaguna”, Constanţa, 1997.

Bănică, Mirel, *Religia în fapt. Studii, schiţe şi momente*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2011.

Beresniak, Daniel, *Francmasoneria în Europa de Est*, traducere şi cuvânt-înainte de Dan Lăzărescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994.

Berger, Peter, „Religion and the West”, *The National Interest*, 2005, 80, pp. 113-114.

Bersani, Jacques (coord.), *Enciclopedia religiilor*, traducere de Nicolae Constantinescu, Pro Editura, Bucureşti, 2005.

Blain, Michael, *The Sociology of Terrorism: Studies in Power, Subjection and Victimage Ritual*, Universal Publishers, Boca Raton, Florida, 2009.

Bobineau, Olivier; Tank-Storper, Sébastien, *Sociologie des religions*, Armand Colin, Paris, 2007.

Carp, Radu, *Religie, politică şi statul de drept. Secvenţele unei acomodări*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013.

Chau, Yuet Adam (ed.), *Religion in Contemporary China. Revitalization and Innovation*, Routledge, Londra, 2010.

Chiorean, Mircea, *Satanismul. Ideologie sau religie*, Editura Aion, Bucureşti, 1999.

Cuciuc, Constantin, *Religii noi în România*, Editura Gnosis, Bucureşti, 1996.

Cuciuc, Constantin, *Atlasul religiilor şi al monumentelor istorice religioase din România*, Editura Gnosis, Bucureşti, 1997.

Delumeau, Jean (coord.), *Religiile lumii*, traducere de Bogdan Budeş, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Delumeau, Jean, *În aşteptarea zorilor. Un creştinism pentru mâine*, traducere de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iaşi, 2006.

Denis, Jean-Pierre, *De ce scandalizează creştinismul?*, traducere şi prefaţă de Eduard Florin Tudor, Editura Nemira, Bucureşti, 2012.

Dion, Michel, „Les religions et «la Nouvelle Alliance»”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 86, 1989, pp. 35-39.

Dumea, Claudiu, *New Age. Noua religie pentru o lume globalizată*, Editura Sapienţia, Iaşi, 2012.

Durkheim, Émile, *Formele elementare ale vieţii religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, prefață de Gilles Ferréol, Editura Polirom, Iaşi, 1995.

Eco, Umberto, *Pendulul lui Foucault*, traducere şi note de Ştefania Mincu, postfaţă de Marin Mincu, Editura Polirom, Iaşi, 2013.

Eliade, Mircea, *Alchimia asiatică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.

Eliade, Mircea, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Eliade, Mircea, *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale. Eseuri de religie comparată*, traducere de Elena Bortă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Eliade, Mircea, *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, traducere de Brînduşa Prelipceanu şi Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

Eliade, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I-IV, traducere de Cezar Baltag (vol. I-III) şi Maria-Magdalena Anghelescu (vol. IV), Editura Polirom, Iaşi, 2007-2011.

Eliade, Mircea; Culianu, Ioan Petru, *Dicţionar al religiilor*, cu colaborarea lui H.S. Wiesner, traducere de Dan Petrescu, Editura Polirom, Iaşi, 2007.

Filoramo, Giovanni (coord.), *Istoria religiilor*, vol. I-V, traducere de Cornelia Dumitru (vol. I-II, IV-V), Smaranda Scriitoru (vol. I) şi Hanibal Stănciulescu (vol. III), Editura Polirom, Iaşi, 2008-2010.

Filoramo, Giovanni; Massenzio, Marcello; Raveri, Massimo; Scarpi, Paulo, *Manual de istorie a religiilor*, traducere de Mihai Elin, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003.

Frunză, Mihaela; Frunză, Sandu, „Institutional aspects of the ethical debate on euthanasia. A communicational perspective”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 12, nr. 34, 2013, pp. 19-36.

Frunză, Sandu, *Fundamentalismul religios şi noul conflict al ideologiilor*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2003.

Gavriluţă, Cristina, *Sacrul şi californizarea culturii. Şapte interviuri despre religie şi globalizare*, Editura Paideia, Bucureşti, 2008.

Gavriluţă, Cristina, *The Everyday Sacred: Symbols, Rituals, Mythologies*, LAP Lambert Academic Publishing, Saarbrücken, 2013.

Gavriluţă, Cristina; Gavriluţă, Nicu, *Sociologia sportului. Teorii, metode, aplicaţii*, Editura Polirom, Iaşi, 2010.

Gavriluţă, Nicu, *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase*, prefaţă de Ştefan Afloroaei, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Gavriluţă, Nicu, *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale*, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

Gavriluţă, Nicu, *Imaginarul social al tranziţiei româneşti. Simboluri, fantasme, reprezentări*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

Gavriluţă, Nicu, *Fractalii şi timpul social*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003.

Gavriluţă, Nicu, *Hermeneutica simbolismului religios. Studii şi eseuri*, Editura Fundaţiei Axis, Iaşi, 2003.

Gavriluţă, Nicu, *Mişcări religioase orientale. O perspectivă socioantropologică asupra globalizării practicilor yoga*, Editura Fundaţiei Axis, Iaşi, 2006.

Gavriluţă, Nicu, *România în starea Bardo. Publicistică şi dialoguri culturale*, Editura Provopress, Cluj-Napoca, 2006.

Gavriluţă, Nicu, *Antropologie socială şi culturală*, Editura Polirom, Iaşi, 2009.

Gavriluţă, Nicu, „La vie religieuse dans la Roumanie post-communiste. Une approche sociologique”, în Nadji Rahmania (coord.), *La Roumanie dans l’Europe: Integration ou transition prolongée*, L’Harmattan, Paris, 2010.

Gavriluţă, Nicu, *Mama proştilor e mereu gravidă. Sociologia patologiilor cotidiene*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010.

Giddens, Anthony, *Sociologie*, traducere de Radu Săndulescu şi Vivia Săndulescu, Editura All, Bucureşti, 2001.

Hatzfeld, Henri, *Les racines de la religion. Traditions, rituel, valeurs*,

Éditions de Seuil, Paris, 1993.

Heilman, Samuel; Friedman, Menachem, „Religious fundamentalism and religious Jews: The case of the Haredim”, în Martin E. Marty, R. Scott Appleby, *Fundamentalism Observed*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Hervieu-Léger, Danièle, „Le religion des Européens: Modernité, religion, secularisation”, în *Identités religieuses en Europe*, La Decouverte, Paris, 1996.

Hjelm, Titus; Zuckerman, Phil (eds.), *Studying Religion and Society. Sociological Self-Portraits*, Routledge, Londra, 2013.

Hubbard, Ron L., *Problemele muncii. Scientologia aplicată în munca cotidiană*, Editura Excalibur, Bucureşti, 2009.

Hubbard, Ron L., *Scientologia. Fundamentele gândirii*, Editura Excalibur, Bucureşti, 2009.

Hubbard, Ron L., *Scientologia. O nouă viziune asupra vieţii*, Editura Excalibur, Bucureşti, 2009.

Iancu, Ioana; Balaban, Delia-Cristina, „Religious influences in inaugural speeches of US presidents”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 12, nr. 34, 2013, pp. 81-100.

Idel, Moshe, *Mesianism şi mistică*, traducere de Ţicu Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 1996.

Idel, Moshe, *Perfecţiuni care absorb. Cabala şi interpretare*, traducere de Horia-Florian Popescu, cuvânt-înainte de Harold Bloom, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

Kapani, Lakshmi, „Religia sikh”, în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, traducere de Bogdan Budeş, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Kepel, Gilles, *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe*, Polity Press, Cambridge, 1997.

Kepel, Gilles, *Jihad: The Trail of Political Islam*, I.B. Tauris, Londra, 2004.

Kepel, Gilles, *The Roots of Radical Islam*, Saqi Books, Londra, 2005.

Krueger, Alan B., *What Makes a Terrorist: Economics and the Roots of Terrorism*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

Leb, Ioan Vasile; Preda, Radu, *Cultele şi statul în România*, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2003.

Lefebvre, Solange; Crépeau, Robert (eds.), *Les religions sur la scène mondiale*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2010.

Mandache, Mircea, „Procesul de secularizare şi modernizarea societăţii europene", *Revista Română de Sociologie*, anul X, serie nouă, nr. 1-2, 1999.

Martin, David, *The Religious and the Secular*, Schocken Books, New York, 1969.

McDowell, Josh; Hostetler, Bob, *Noua toleranţă*, Editura Aqua Forte, Cluj-Napoca, 2006.

Merton, Robert, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, Paris, 1965.

Negruţ, Paul, *Biserica şi Statul. O interogaţie asupra modelului „simfoniei bizantine"*, Editura Institutului Biblic Emanuel, Oradea, 2000.

Nistor, Mihai, *Fenomenologia sacrului*, Editura Cantes, Iaşi, 1996.

Nydell, Margaret K., *Ce ştim despre arabi?*, traducere de Diana Şipu, Editura Niculescu, Bucureşti, 2008.

Partridge, Christopher, *Religiile lumii*, traducere de Eva Georgeta Catrinescu, Cozmin Mihăilescu şi Mihaela Eros, Editura Mladinska, Bucureşti, 2009.

Pavelescu, Gheorghe, *Magia la români. Studii şi cercetări despre magie, descântece şi mană*, Editura Minerva, Bucureşti, 1998.

Pleşu, Andrei, *Despre bucurie în Est şi Vest şi alte eseuri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006.

Pollack, Detlef; Olson, Daniel V.A. (eds.), *The Role of Religion in Modern Societies*, Routledge, New York, 2012.

Pollo, Mario, *Sacro e società nella seconda modernità. Fenomenologia dell'esperienza religiosa*, Editrice Elledici, Torino, 2010.

Popa, Gheorghe, *Comuniune şi înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, carte tipărită cu binecuvântarea Î.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, Editura Trinitas, Iaşi, 2000.

Pop-Curşeu, Ioan, *Magie şi vrăjitorie în cultura română. Istorie, literatură, mentalităţi*, Editura Polirom, Iaşi, 2013.

Preda, Radu, *Biserica în Stat. O invitaţie la dezbatere*, Editura Scripta, 1999.

Ries, Julien, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, traducere de Roxana Utale, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

Rivière, Claude, *Socioantropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaş, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

Sahaja-Yoga, „Cum se petrece transformarea?", www.sahajayoga.ro.

Sahaja-Yoga, „Spectacol dedicat Zilei Copilului la Filarmonica din Ploieşti", www.sahajayoga.ro.

Sahaja-Yoga, „Swara – o seară de muzică indiană clasică în interpretarea grupului Sangeet Lahari", www.sahajayoga.ro.

Schuon, Frithjof, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, traducere de Anca Manolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

Sède, Gerard şi Sophie de, *Ocultismul în politică. De la Pitagora până în zilele noastre*, traducere de Radu Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1996.

Simmel, Georg, *Religia*, traducere de Camil Mureșanu, prefață de Mihaela Căluț, postfață de Rudolf Poledna, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999.

Simmel, Georg, *Despre secret şi societatea secretă*, Editura Art, Bucureşti, 2008.

Solomon, Norman, *Iudaismul. Foarte scurtă introducere*, traducere de Florin Sicoie, Editura Allfa, Bucureşti, 2003.

Souzenelle, Annick de, *Simbolismul corpului uman*, traducere de Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timişoara, 1996.

Taylor, Charles, „Religia astăzi”, în Camil Ungureanu (coord.), *Religia în democraţie. O dilemă a modernităţii*, postfaţă de Aurelian Crăiuţu, Editura Polirom, Iaşi, 2011.

Tămaş, Christian, *Crize contemporane: ofensiva islamului*, Editura Ars Longa, Iaşi, 2004.

Tănase, Laurenţiu, *Pluralisation religieuse et société en Roumanie*, Peter Lang, Berna, 2008.

Thompson, Damian, *Sfârşitul lumii. Temeri şi speranţe la schimbarea mileniului*, traducere de Cristian Banu, Editura Aldo Press, Bucureşti, 1999.

Tocqueville, Alexis de, *Despre democraţie în America*, traducere de Magdalena Boiangiu și Beatrice Staicu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.

Tofan, Alexandru, „Hans Blumenberg and the critique of secularization”, *European Journal of Science and Theology*, septembrie 2012, vol. 8, nr. 3, pp. 57-65.

Urban, Hugh B., „The age of Satan: Satanic sex and the Black Mass, from fantasy to reality”, în Melissa Wilcox (ed.), *Religion in Today’s World. Global Issues, Sociological Perspectives*, Routledge, New York, 2012.

Velasco, Juan M., *Introducere în fenomenologia religiei*, traducere de Cristian Bădiliţă, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

Vertigans, Stephen, *Militant Islam: A Sociology of Characteristics, Causes and Consequences*, Routledge, Abingdon, 2008.

Voicu, Mălina, „Religie”, în Lazăr Vlăsceanu, *Sociologie*, Editura Polirom, Iaşi, 2011.

Webber, Jonathan, „Rethinking fundamentalism: The readjustment of Jewish society in the modern world”, în Lionel Caplan (ed.), *Studies in Religious Fundamentalism*, State University of New York Press,

Albany.

Weber, Max, *Sociologia religiei. Tipuri de organizări comunitare religioase*, traducere de Claudiu Baciu, Editura Universitas, Bucureşti, 1998.

Weber, Max, *Introducere în sociologia religiilor. Confucianism şi taoism*, traducere de Mihai Eugen Avădanei, traducerea notelor de Johann Klusch, studiu introductiv de George Poede, Editura Institutul European, Iaşi, 2001.

Wilcox, Melissa (ed.), *Religion in Today's World. Global Issues, Sociological Perspectives*, Routledge, New York, 2012.

Willaime, Jean-Paul, *Sociologia religiilor*, traducere de Felicia Dumas, Editura Institutul European, Iaşi, 2001.

Wilson, Bryan, *Religia din perspectivă sociologică*, traducere de Dana Maria Străinu, Editura Trei, Bucureşti, 2000.

Würtz, Bruno, *New Age. Paradigma holistă sau Revrăjirea Vărsătorului*, Editura de Vest, Timişoara, 1994.

***, *Atlasul religiilor lumii. O istorie ilustrată a marilor credinţe*, traducere de Bogdan Gheorghiţă şi Matei Iagher, Editura Puzzle Works Publishing, Bucureşti, 2009.

***, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 11, nr. 33, 2012, pp. 3-331.

Index de nume

S

T

V

W

Z

Index tematic

A

C

D

G

H

I

Î

J

K

R

S

Ş